DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE JESUCRISTO

(Emilio Lospitao)

Edita: Nuevos Paradigmas
https://paradigmanuev.wordpress.com/

ÍNDICE

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

I. ¿Existió Jesús de Nazaret?

II. Los Evangelios: autoría, géneros literarios y credibilidad

III. La construcción de la divinidad

IV. Los títulos divinos

V. El Concilio de Nicea y la invención del dogma

VI. Milagros, resurrección y cuerpo glorificado

VII. La psicología de la creencia

VIII. El Jesús de la historia vs el Cristo de la fe

IX. Teología dogmática: La Encarnación

CONCLUSIÓN

APÉNDICE: Consenso académico acerca del Jesús Histórico.

PRÓLOGO

Este trabajo va dirigido al lector que llega con fe, con duda o simplemente con curiosidad. No es un trabajo contra la fe, pero sí para quien quiere pensar. Si has llegado a este texto tal vez sea porque algo en ti ya se preguntaba: ¿Qué hay detrás del nombre de Jesucristo? ¿Quién fue realmente Jesús de Nazaret? ¿Cómo pasó de ser un predicador judío a ser el epicentro de una doctrina teísta?

Este trabajo no busca ofender, convencer ni destruir. Su único propósito es seguir la pregunta hasta donde lleve, con honestidad intelectual, usando las herramientas de la historia, la crítica textual, la filosofía y la antropología. Aquí no encontrarás burla hacia quienes creen, ni apología triunfalista de un ateísmo dogmático. Encontrarás, en cambio, un recorrido serio, paso a paso, por los cimientos sobre los que se construyó la figura de Cristo. Verás cómo los evangelios no son biografías modernas, cómo los títulos divinos evolucionaron con el tiempo, cómo los milagros y la resurrección se interpretaron de muchas formas, y cómo, siglos después, un emperador y un concilio decidieron que Jesús era Dios.

Nada de esto niega el valor del mensaje de Jesús. Al contrario: al separar al hombre histórico del dogma teológico, tal vez lo recuperemos con mayor nitidez en una época de crisis religiosa: como maestro de ética, profeta de justicia, símbolo de compasión.

Este trabajo no te pedirá que dejes de creer. Pero sí te invitará a repensar. Y en un mundo donde las certezas a menudo dividen, incluso matan, quizá la duda sea el primer paso hacia una fe más auténtica y madura.

El autor
Primavera de 2026

INTRODUCCIÓN

Ya lo hemos dicho en el Prólogo, este trabajo no nace del deseo de destruir la fe, sino del anhelo de entenderla. No busca ofender, sino preguntar. No pretende negar, sino indagar. Y sobre todo: no parte de la certeza, sino de la duda razonable, que no es poco.

Cuando decimos "Jesucristo", millones de personas en el mundo sienten que nombran al *Hijo de Dios*, al *Salvador* del mundo, al centro de la historia humana. Para ellas, esta no es una opinión, sino una convicción arraigada en la experiencia, la tradición y la espiritualidad. Y ese sentimiento merece el máximo respeto, ¿cómo no? Pero también existe otra forma de acercarse a la figura de Jesús de Nazaret: no desde la fe, sino desde la pregunta histórica, crítica y humana. No para negar el valor del símbolo, sino para entender cómo se construyó, qué hay detrás de la imagen, y qué significa hoy hablar de Jesús como divino.

Este trabajo nace de una pregunta sencilla, pero profunda: **¿De qué hablamos cuando hablamos de Jesucristo?**

No se trata de cuestionar la sinceridad de quienes creen, ni de menospreciar el impacto transformador que esta figura ha tenido en la historia, el arte, la ética o la vida personal de tantas personas; también en mí, pues me llevó de la indiferencia religiosa más absoluta a la fe en Dios. Al contrario: es precisamente por ese impacto que merece ser examinado con honestidad. Porque cuando una idea cambia al mundo, no basta con aceptarla: hay que comprenderla. Y esta fue la principal tarea que inicié tras mi paso de la indiferencia religiosa a la fe en Dios y en Jesucristo como Dios.

A lo largo de estas páginas, no defendemos una ideología ni promovemos ninguna herejía; al menos no es esta la intención. Ofrecemos un recorrido: desde los escasos datos históricos sobre Jesús de Nazaret, hasta la elaboración teológica que lo transformó en el Cristo divino del credo niceno. Se exploran las fuentes, se analizan los títulos, se examinan los milagros, se desentraña el papel de los concilios. La bibliografía para consultar es vasta. Todo con una sola regla: tratar a Jesús como un fenómeno humano antes que como una revelación sobrenatural. Lo primero es historia, lo último es teología.

En este trabajo no se pide al lector que renuncie a su fe. Se le invita, simplemente, a pensar. Porque la fe, cuando no teme a la pregunta, sale fortalecida. Y la verdad, cuando no se impone, se descubre. Este trabajo, pues, no tiene como meta convertir a nadie; hemos dejado atrás el proselitismo. Pero sí espera despertar en alguien la curiosidad de saber qué podemos decir, con honestidad, sobre el hombre que inspiró una de las religiones más influyentes de la historia. Y tal vez, al final del camino, descubramos que el Jesús más humano es, paradójicamente, el más transformador.

I. ¿EXISTIÓ JESÚS DE NAZARET?

1. La historicidad de Jesús y sus límites

Para millones de personas, Jesús no solo existió, sino que fue el *Dios encarnado*, el centro de la historia universal. Sin embargo, desde finales del siglo XVIII, esta cuestión ha resurgido con fuerza en el ámbito académico y popular. No se trata de negar su existencia, sino de examinar críticamente qué sabemos, cómo lo sabemos y cuán confiables son nuestras fuentes.

La existencia histórica de Jesús de Nazaret es un hecho ampliamente aceptado por la comunidad académica internacional, tanto por estudiosos cristianos como no cristianos. Aunque hay debate sobre los detalles de su vida y enseñanzas, el consenso es claro en cuanto a su historicidad. Actualmente, existe un consenso académico casi unánime entre historiadores —sean creyentes, agnósticos o ateos— de que Jesús fue un personaje real que vivió en la Palestina del siglo I.

No obstante, abordar la historicidad de Jesús de Nazaret requiere distinguir entre el "Jesús de la fe" (el componente teológico) y el "Jesús histórico" (la persona rastreable mediante el método científico-histórico).

2. El consenso académico

Existe un consenso prácticamente universal entre los historiadores y estudiosos del mundo antiguo sobre que Jesús fue una figura histórica real. Como señala el historiador clásico Michael Grant, si aplicamos a los textos sobre Jesús los mismos criterios históricos que usamos para otras figuras antiguas (como Tiberio o Cicerón), rechazar su existencia sería igual de irracional que negar la de cualquier otro personaje de la antigüedad. La mayoría de los historiadores actuales, tanto creyentes como no creyentes,

coinciden en que un predicador judío llamado Jesús de Nazaret existió en el primer siglo. Este punto de partida es importante: la inexistencia de Jesús es una postura marginal en la academia. Sin embargo, aceptar su existencia no implica aceptar automáticamente todo lo que se dice sobre él en los evangelios. El debate no es si existió, sino qué podemos saber de él.

3. Fuentes no cristianas

Aunque el Nuevo Testamento es la fuente principal, existen referencias externas que corroboran la existencia de Jesús y el movimiento cristiano, y a diferencia de otros personajes de la antigüedad, contamos con menciones de autores que no tenían ningún interés en promover el cristianismo, sino que incluso lo veían con desdén. Así pues, para evaluar la historicidad de Jesús, los historiadores buscan testimonios independientes, es decir, fuentes no producidas por sus seguidores.

Flavio Josefo (Historiador judío, c. 93 d.C.): En sus *Antigüedades judías*, menciona a Jesús en dos ocasiones. Aunque el pasaje conocido como el *Testimonium Flavianum* sufrió interpolaciones cristianas posteriores, la mayoría de los expertos coinciden en que existe un núcleo auténtico donde se describe a Jesús como un maestro ejecutado por Pilato. El segundo pasaje (Libro 20, 9.1) menciona a "Jacob –Santiago–, hermano de Jesús, el llamado Cristo", y su autenticidad es ampliamente aceptada.

Cornelio Tácito (Historiador romano, c. 116 d.C.): En sus *Anales*, al hablar del incendio de Roma, menciona que el nombre "cristiano" proviene de un tal "Cristo", quien bajo el reinado de Tiberio había sido ejecutado por el procurador Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio. Este testimonio es crucial porque es independiente de las fuentes cristianas y refleja el conocimiento que los romanos tenían del origen del cristianismo.

Plinio el Joven (c. 112 d.C. - Cartas X, 96) proporciona datos secundarios sobre la existencia de grupos de seguidores en fechas muy tempranas (finales del siglo I y principios del II), lo que presupone la existencia de un fundador real. En una carta al emperador Trajano, Plinio describe cómo interrogaba a los cristianos, quienes "cantaban himnos a Cristo como a un dios". Esto demuestra que, ya a principios del siglo II, Cristo era adorado como una figura divina por una comunidad organizada. Esta distinción es clave: para un romano, Cristo no era un dios del Olimpo, sino un hombre a quien los cristianos habían elevado a esa categoría.

Otras fuentes: **Suetonio** menciona disturbios entre los judíos por "Chresto" (probablemente una corrupción de "Cristo") en Roma bajo Claudio (49 d.C.), y **Luciano de Samosata**, en un tono satírico, se refiere al "hombre crucificado en Palestina" que los cristianos adoran.

4. Fuentes cristianas

Los evangelios (Mateo, Marcos, Lucas, Juan) son nuestras fuentes principales, pero también son textos de fe, no crónicas objetivas. Para usarlos históricamente, hay que aplicar la crítica textual y literaria.

Por un lado, no son biografías modernas. No incluyen datos sobre la infancia, educación o vida privada de Jesús. Ignoramos en detalle la vida de Jesús durante su juventud. Por otro, contiene contradicciones internas: Marcos dice que Jesús fue crucificado a la tercera hora (9 a.m.), Juan a la sexta (12 p.m.). Y, además, contienen interpolaciones. Textos como Marcos 16:9-20 (apariciones post-resurrección) no aparecen en los manuscritos más antiguos.

No obstante, estudiosos como Bart D. Ehrman (en *Jesús: El profeta apocalíptico*) y Antonio Piñero (en *¿Existió Jesús realmente?*) argumentan que, con cuidado, es posible extraer información histórica.

5. Criterios de historicidad

Es de admirar cómo los expertos "diseccionan" los relatos antiguos. Los historiadores no leen los Evangelios como libros sagrados, sino como documentos de la época, utilizan "criterios" para separar la realidad de la leyenda, por muy complicado que sea eso. Para entender por qué los académicos están tan seguros de la existencia de Jesús, podemos analizar algunos criterios de historicidad y los detalles de las fuentes romanas, que son los pilares del método científico en esta área. Aquí señalamos solo cuatro.

a) Criterio de desemejanza o discontinuidad: Si un dicho o hecho de Jesús no se parece a lo que pensaban los judíos de su época, pero tampoco se parece a lo que la Iglesia primitiva quería predicar años después, es casi seguro que es auténtico. Es improbable que una comunidad invente detalles que le resulten incómodos. Por ejemplo: el bautismo de Jesús por Juan el Bautista (que sugiere inferioridad de Jesús ante Juan) o la crucifixión (una muerte

considerada maldita y humillante para un Mesías). Si se mantienen en el relato, es porque sucedieron.

b) Criterio de coherencia: Una vez que se establece un núcleo de hechos seguros (como que era un predicador galileo), otros datos se aceptan si encajan perfectamente en ese cuadro. El uso de parábolas es un caso claro: es una técnica de enseñanza muy específica del contexto palestino de esa época que encaja con el personaje.

c) Atestiguación múltiple, o sea, diferentes fuentes independientes (Marcos, la fuente Q, Pablo, Josefo) coinciden en puntos clave: Jesús era un galileo, tuvo un grupo de discípulos, era conocido por sus enseñanzas éticas y fue crucificado.

d) Contextualización cultural, es decir, el lenguaje y las costumbres descritas en los textos coinciden perfectamente con el idioma arameo del siglo I y las tensiones políticas de Judea bajo la ocupación romana, algo difícil de recrear con tanta precisión décadas después en entornos griegos si no hubiera una base histórica sólida.

Un argumento histórico muy sólido es la existencia de Santiago (Jacob-Jacobo). Tanto el historiador judío Flavio Josefo como el apóstol Pablo mencionan a Santiago como el hermano de Jesús. En una sociedad basada en el parentesco como la judía, es muy difícil sostener que se inventó a un hermano de un personaje que nunca existió, especialmente cuando ese hermano fue una figura pública líder en Jerusalén hasta su ejecución en el año 62 d.C.

6. ¿Fue Jesús un mito?

Algunos autores (como Richard Carrier o G.A. Wells) argumentan que Jesús nunca existió, que fue una figura mítica creada por comunidades cristianas. Esta teoría, conocida como *miticismo*, sostiene que no hay referencias contemporáneas a Jesús, que los evangelios son literatura religiosa, no histórica y que Jesús se parece a otros dioses helenísticos (Dioniso, Mitra).

El silencio de fuentes no cristianas no es prueba de inexistencia. Muchos personajes del siglo I no aparecen en registros oficiales. La rapidez del movimiento cristiano sugiere un fundador histórico. Los movimientos religiosos suelen girar en torno a figuras reales. Las cartas auténticas de Pablo (escritas

entre los años 50 y 60 d.C.) son los documentos más cercanos a los hechos. Pablo afirma haber conocido personalmente a Santiago (el hermano de Jesús) y a Pedro (su discípulo principal). En términos históricos, la brecha de solo 20 años entre la muerte de Jesús y los escritos de Pablo es extremadamente corta para que una figura puramente mitológica se hubiera consolidado de esa forma.

6. Conclusión

Sí un Jesús histórico, no un Cristo teológico. Con esta aseveración no se pretende cerrar el debate, sino abrirlo. Lo que la historia puede decir es limitado: Sí existió un predicador judío llamado Jesús; fue bautizado por Juan el Bautista; predicó en Galilea y Judea; fue crucificado por orden de Poncio Pilato; dejó seguidores que lo consideraron el Mesías. Pero no se puede probar que caminó sobre las aguas, que resucitó de entre los muertos ni que era el Hijo de Dios.

Esto no niega la fe, pero contextualiza históricamente al personaje. Como dice Ehrman: "El Jesús de la historia y el Cristo de la fe son figuras diferentes. Conocer al primero no destruye la fe en el segundo, pero la transforma".

II. LOS EVANGELIOS: AUTORÍA, GÉNEROS LITERARIOS Y CREDIBILIDAD

Cuando hoy leemos los Evangelios, tendemos a tratarlos como biografías modernas: relatos cronológicos, objetivos y detallados sobre la vida de una persona. Pero esta lectura es anacrónica. Los evangelios no pertenecen al género de la biografía contemporánea, sino a una forma literaria antigua con propósitos muy distintos: persuadir, proclamar y santificar, no simplemente informar. Este capítulo demuestra que, si queremos acercarnos al Jesús histórico, debemos primero desnudar a los evangelios de su aura de autoridad incontestable y analizarlos como textos humanos, escritos en contextos históricos concretos, con intenciones teológicas y pastorales.

1. Autoría de los Evangelios

La cuestión de quién escribió los evangelios es un viaje fascinante entre la fe y el análisis histórico. Aunque tradicionalmente se les asignan nombres

específicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), el estudio moderno revela una realidad más matizada.

En el sentido estrictamente técnico, los cuatro evangelios son anónimos. Los títulos que conocemos hoy se añadieron en el siglo II para dar autoridad a los textos en una Iglesia en expansión. Existe una tensión constante entre la tradición eclesiástica (que confía en los testimonios de los Padres de la Iglesia) y la crítica histórica moderna (que analiza el estilo, el idioma y las fuentes para determinar el origen real). Antes de ser libros, estas historias circularon como tradiciones orales. La autoría no debe verse necesariamente como el trabajo de un escritor solitario, sino como la cristalización de la memoria de las primeras comunidades cristianas.

EL EVANGELIO SEGÚN MATEO

Históricamente, la Iglesia ha atribuido el evangelio a Mateo (también llamado Leví), un antiguo recaudador de impuestos que se convirtió en uno de los doce apóstoles de Jesús.

Hacia el año 130 d.C., el obispo Papías de Hierápolis afirmó que Mateo recopiló los dichos (logia) de Jesús en la "lengua de los hebreos" (arameo o hebreo) y que cada uno los interpretó como pudo. Otros padres de la Iglesia, como Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses*, Libro III, cap. 1, sec. 1), Orígenes, citado por Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* Libro VI, cap. 25), reforzaron esta idea, sosteniendo que Mateo escribió el primer evangelio para los cristianos de origen judío.

La Crítica Académica Moderna

Sin embargo, la mayoría de los estudiosos actuales consideran que el evangelio es anónimo y presentan varios argumentos en contra de la autoría apostólica directa. Según la Teoría de las “Dos Fuentes” (Marcos y “Q”), el autor de Mateo utilizó casi todo el Evangelio de Marcos como base. Resulta difícil para los expertos explicar por qué un testigo ocular (un apóstol) dependería de un relato de segunda mano (Marcos) para escribir su propia obra. Aunque Papías menciona un original en hebreo/arameo, el texto actual que conocemos es una composición sofisticada escrita originalmente en griego, no una traducción directa de una fuente semítica. El título "Según Mateo" no formaba parte del texto original; fue asignado a mediados del siglo II para vincular el libro con una autoridad apostólica.

Independientemente de su nombre real, los estudiosos describen al autor como un experto en las Escrituras. Alguien con un profundo conocimiento del Antiguo Testamento y las costumbres judías, enfocado en presentar a Jesús como el cumplimiento de las profecías. Escribió para una comunidad de cristianos-judíos que lidiaban con su identidad frente al judaísmo tradicional tras la destrucción del Templo.

EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

El consenso académico sitúa la redacción de este Evangelio alrededor del año 70 d.C. El capítulo 13 (discurso escatológico) se interpreta frecuentemente como una alusión a la Primera Guerra Judeo-Romana y la inminente o reciente destrucción del Segundo Templo.

Este Evangelio es generalmente considerado el más antiguo de los evangelios canónicos y uno de los tres llamados “sinópticos” (junto a Mateo y Lucas), debido a sus fuertes paralelismos narrativos y estructurales. Se trata de un texto redactado en griego koiné que presenta una narración relativamente breve y dinámica de la actividad de Jesús, con énfasis en su ministerio público, pasión y muerte.

Las hipótesis principales del lugar de redacción son Roma (tradición patrística) y Siria o Palestina (propuestas modernas), pero no existe un consenso definitivo.

La Iglesia primitiva, basándose en testimonios como el de Papías de Hierápolis (siglo II), identifica al autor como Juan Marcos, colaborador de Pedro y Pablo. Se le describe como el "taquígrafo" de Pedro, quien transcribió su predicación. Pero la investigación histórico-crítica contemporánea sostiene mayoritariamente que el autor es anónimo. Los investigadores modernos señalan que el autor probablemente no fue un testigo presencial, sino alguien que recopiló tradiciones orales. Escribe desde una comunidad cristiana de segunda generación. Esto implica que el evangelio es una obra teológica basada en tradiciones previas (orales y escritas) más que un testimonio biográfico directo.

La mayoría de los especialistas sostiene que Marcos fue el primer evangelio escrito. Mateo y Lucas lo utilizaron como fuente principal. La propuesta es que

Mateo y Lucas dependen de Marcos y una fuente hipotética de dichos de Jesús denominada “Q” (del alemán “Fuente”).

El evangelio de Maros no es una biografía en sentido moderno, sino un relato teológico-narrativo destinado a la predicación (kerygma), centrado en la identidad de Jesús como Mesías sufriente. La crítica moderna insiste en que los evangelios no buscan reconstruir la historia “tal cual ocurrió”, sino interpretar su significado religioso.

EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS

Sobre la autoría del Evangelio de Lucas, la información se divide entre la identificación tradicional y el análisis de la obra como parte de un proyecto histórico más amplio.

Lucas, el "Médico Amado"
La visión tradicional, respaldada por fuentes del siglo II como el Fragmento Muratoriano e Ireneo de Lyon, identifica al autor como Lucas. Se le describe como un médico gentil, nacido en Antioquía, que no fue testigo ocular de Jesús pero sí un colaborador cercano y compañero de viajes del apóstol Pablo. Esta atribución se apoya en las menciones de Pablo en sus cartas, donde se refiere a él como el "médico amado”. El propio prólogo del evangelio indica que el autor realizó una investigación cuidadosa de los hechos, consultando a testigos presenciales para redactar un relato ordenado. Y para esa fecha ya existían otros relatos de otros autores no identificados.

La Obra Lucana (Lucas-Hechos)
Existe un fuerte consenso académico en que el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles fueron escritos por la misma persona. Ambos libros están dedicados a un personaje llamado Teófilo y comparten un estilo literario, vocabulario y temas teológicos similares. En el libro de los Hechos, el autor cambia en ocasiones la narración de la tercera persona a la primera persona del plural ("nosotros"), lo que sugiere que el escritor estuvo presente en ciertos eventos junto a Pablo.

Perspectiva Crítica Moderna
Aunque la atribución a Lucas es una de las más aceptadas entre los evangelios sinópticos, los estudiosos señalan un anonimato formal. Al igual que los otros evangelios, el texto original no incluye la firma del autor; el nombre "Lucas" se asoció formalmente más tarde. El autor demuestra un dominio excepcional del

griego literario (el más refinado del Nuevo Testamento) y un profundo interés por los marginados, las mujeres y los gentiles. Si bien la tradición enfatiza que era médico, algunos críticos modernos argumentan que el uso de términos técnicos no es exclusivo de un profesional de la medicina, sino de una persona con alta educación.

EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

Sobre la autoría del Evangelio de Juan, el debate es el más complejo y fascinante de todos, ya que el estilo y contenido difieren radicalmente de los otros tres.

El Apóstol Juan
La tradición eclesiástica (desde Ireneo de Lyon en el siglo II) atribuye el libro a Juan, hijo de Zebedeo, uno de los doce apóstoles y parte del círculo íntimo de Jesús. El texto se atribuye internamente a un personaje anónimo denominado "el discípulo a quien Jesús amaba", quien afirma ser testigo ocular de los hechos. Se dice que Policarpo, obispo de Esmirna, fue discípulo directo de Juan y confirmó su autoría en Éfeso durante su vejez.

El Enigma de la "Comunidad Joánica"
La crítica moderna suele alejarse de la idea de un solo autor físico y propone un proceso de composición por etapas:

2. Contradicciones entre los evangelios

Las discrepancias no son meros detalles, sino conflictos fundamentales que ponen en duda su fiabilidad como registros históricos:

Hora de la crucifixión.

Marcos,	9 a.m. (3ª hora).
Mateo,	9 a.m.
Lucas,	–
Juan,	12 p.pm. (6ª hora).

Última cena

Marcos,	Cena de Pascua.
Mateo,	Cena de Pascua.
Lucas,	Cena de Pascua.
Juan,	Antes de Pascua.

Últimas palabras

Marcos, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
Mateo, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
Lucas, Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.
Juan, Consumado es.

Resurrección

Marcos, Tumba vacía, sin apariciones.
Mateo, Aparición en Galilea.
Lucas, Aparición en Jerusalén.
Juan, Apariciones en Jerusalén y Galilea.

Además, las genealogías de Jesús en Mateo y Lucas ofrecen árboles diferentes, con nombres que no coinciden (excepto en algunos casos forzados). Solo Mateo y Lucas incluyen narrativas del nacimiento de Jesús, y son incompatibles en tiempo, lugar y eventos. Estas diferencias no son "versiones complementarias", como se suele afirmar por parte de comentaristas confesionales, sino testimonios de comunidades que construyeron su propia imagen de Jesús según sus propósitos y necesidades. Si fueran relatos complementarios se explicaría muy mal que se repitieran en otros de menos calado. No se menciona la juventud de Jesús, excepto que creció en Nazaret, una carencia vital en una "biografía". Sorprende que en el relato de Mateo, Jesús está casi "fuera del escenario". Por supuesto, en cierto sentido, todo se trata de Jesús, pero faltan muchos elementos familiares. No hay historia de un viaje a Belén, de su nacimiento, de ángeles cantando en el cielo nocturno, de pastores que vienen a adorarlo. Además, no hay historia de su circuncisión y la bendición en el templo por Simeón y Ana, ni mención a la edad de doce años en el templo sorprendiendo a los maestros con su sabiduría. Todos estos detalles están en Lucas. En cambio, la dinámica narrativa de la historia de Mateo se centra en José y su dilema y en Herodes y su intento fallido de destruir a Jesús.(Marco J. Borg, *La Primera Navidad*)

3. ¿Qué género literario son los evangelios?

Los evangelios (Mateo, Marcos, Lucas, Juan) comparten rasgos con varios géneros antiguos, biografía helenística (*bioi*), como las *Vidas de Plutarco* o *Suetonio*. Pero con una diferencia clave: las biografías antiguas solían incluir infancia, educación, logros públicos y muerte. Los evangelios ignoran casi por

completo la vida de Jesús antes del bautismo por Juan. Solo Mateo y Lucas ofrecen dos versiones contradictorias del nacimiento, más teológicas que históricas. El relato del Jesús de 12 años perdido y hallado en el templo discutiendo con los doctores de la Ley tiene un carácter teológico más que histórico según el verso 49: "Entonces él les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me es necesario estar?" (Lucas 2:41-52). Estos evangelios, como los de Marcos y Juan, se centran en su ministerio, muerte y resurrección, que es el meollo de la teología posterior.

Los evangelios se asemejan más a la propaganda religiosa como los relatos sobre emperadores divinizados. Augusto, por ejemplo, fue presentado como "hijo de Dios" (*divi filius*), nacido de una concepción virginal. El evangelio de Mateo (1:18–25) adapta este lenguaje para Jesús, pero con un giro: no es un emperador, sino un rey humilde. En Juan especialmente, como teología encarnada, donde Jesús no es tanto un predicador como una manifestación del Logos divino (Juan 1:1–14). Aquí, el género ya no es biografía, sino poema metafísico, teología pura.

Como argumenta el historiador Richard Burridge en su estudio *¿Qué género literario son los evangelios?*, estos textos se asemejan a biografías antiguas, pero con un propósito confesional: «No son historias sobre Jesús, sino historias para que creas en él».

4. La crítica de la forma y la crítica de la redacción

Para analizar los evangelios, los historiadores usan herramientas clave:

Crítica de la forma
Desarrollada por Martin Dibelius y Rudolf Bultmann, estudia cómo los relatos sobre Jesús circularon oralmente antes de ser escritos. Los evangelios recogen pequeñas unidades (parábolas, milagros, dichos) que fueron transmitidas, adaptadas y reelaboradas.

Ejemplo: la parábola del sembrador (Marcos 4:3–9) fue probablemente contada por Jesús, pero la interpretación (4:13–20) fue añadida por la comunidad para explicar por qué muchos no creían.

Crítica de la redacción
Analiza cómo cada evangelista editó sus fuentes para transmitir su teología.

En Marcos: Jesús sufre, es misterioso, incluso sus discípulos no lo entienden. Es un "evangelio de la cruz".
En Mateo: Jesús es el nuevo Moisés, que da una nueva ley (Sermón del Monte). Más judaizante.
En Lucas: Jesús es el salvador de los pobres y marginados. Más universalista.
En Juan: Jesús es Dios encarnado. No hay parábolas, solo discursos metafísicos.
Esto muestra que los evangelios no son registros neutros, sino interpretaciones teológicas.

5. El problema de los milagros: ¿hechos o símbolos?

Los evangelios están llenos de milagros: curaciones, exorcismos, caminatas sobre el agua, resurrección de muertos. Pero desde una perspectiva histórica, los milagros no pueden ser verificados.

David Hume, en *Investigación sobre el entendimiento humano*, argumentó que un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza, y que la evidencia siempre pesará más a favor de la explicación natural. Rudolf Bultmann propuso una "desmitificación": los milagros no son eventos históricos, sino símbolos teológicos. Un ciego que ve representa a alguien que "ve" la verdad de Jesús. Desde esta perspectiva, los milagros no prueban el poder de Jesús, sino la fe de la comunidad que los narró.

6. Conclusión

Este capítulo no niega que los evangelios contengan núcleos históricos. Es probable que Jesús fuera un predicador, que usara parábolas, que curara (en un sentido simbólico o psicosomático), y que fuera crucificado. Pero lo que los evangelios nos ofrecen no es el Jesús histórico, sino el Cristo de la fe. Son textos escritos para convencer, no para informar. Como dice Bart D. Ehrman:

> "Los evangelios no son historias sobre Jesús. Son argumentos teológicos sobre quién era Jesús".

Aceptar esto no es atacar la fe, sino respetar la historia. Si queremos saber quién fue Jesús, debemos leer los evangelios no como verdades reveladas, sino como testimonios humanos, parciales y evolutivos, que nos acercan a él a través de un velo de creencia.

III. LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIVINIDAD

1. Del hombre al Dios

Hoy, para millones de cristianos, decir "Jesús es Dios" parece una verdad tan evidente como decir que el agua moja. Pero esta afirmación no surgió en el siglo I como un dato inmediato. No fue lo que Jesús dijo de sí mismo, ni lo que sus discípulos entendieron durante su vida. Al contrario: la divinización de Jesús fue un proceso largo, complejo y controvertido, que tardó décadas —e incluso siglos— en consolidarse.

Este capítulo demuestra que Jesús no fue divino desde el principio, sino que fue elevado a la divinidad por las comunidades cristianas, bajo la influencia de contextos culturales, teológicos y políticos. No se trata de negar la fe, sino de entender cómo y por qué surgió la idea de que un judío galileo ejecutado como criminal pudiera ser el Hijo de Dios.

2. El Jesús histórico: un judío apocalíptico

Lo más probable, según el consenso de los estudiosos críticos, es que Jesús fuera un predicador judío del primer siglo, inmerso en un contexto de expectativas mesiánicas y apocalípticas. Predicaba la inminente llegada del Reino de Dios. Se movía en círculos marginales: pescadores, publicanos, mujeres, enfermos. Fue bautizado por Juan el Bautista, un profeta del arrepentimiento. Fue crucificado por Roma como "Rey de los judíos", un cargo político, no religioso. Existe un trabajo realizado por el profesor Fernando Bermejo Rubio titulado *Historiografía, Exégesis e Ideología. Una ficción contemporánea de las "Tres Búsquedas" del Jesús Histórico.*(I y II), en el que afirmativamente reúne 26 puntos de consenso académico acerca de la historicidad de Jesús de Nazaret. El lector puede hallarlo en su cuenta de academia.edu., y en el blog *Nuevos Paradigmas* (https://paradigmanuev.wordpress.com/publicaciones/) con el nombre "Consenso académico acerca del Jesús Histórico" en PDF.

Nada en este perfil sugiere que Jesús se considerara a sí mismo una figura divina. Al contrario, en los textos más antiguos —como el evangelio de Marcos —, Jesús rechaza títulos exaltados, pide silencio sobre sus milagros (el "secreto mesiánico") y ora a Dios como a un ser distinto: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa» (Marcos 14:36). Incluso en los dichos más antiguos, como los

atribuidos al evangelio *Q* (una fuente hipotética usada por Mateo y Lucas), Jesús se presenta como un maestro sabio, no como un ser celestial.

3. La resurrección: del fracaso al triunfo

La clave de todo el proceso está en lo que ocurrió después de la crucifixión. Desde una perspectiva histórica, no podemos verificar la resurrección como evento físico. Pero sí podemos analizar cómo las primeras comunidades interpretaron la experiencia de que Jesús "vivió de nuevo". Los discípulos, desmoralizados tras la muerte de Jesús, comenzaron a tener visiones o experiencias visionarias que interpretaron como apariciones del resucitado. Estas experiencias no implicaban necesariamente una resurrección corporal, a pesar del testimonio de Lucas 24:39: "Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy; palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo…".

En el judaísmo de la época, la resurrección final ocurriría al fin de los tiempos (Daniel 12:2). Que un individuo resucitara ahora era algo nuevo. Pablo, el primer escritor cristiano (c. 50–60 d.C.), afirma haber visto a Jesús resucitado (1 Corintios 15:8), pero no describe un cuerpo físico: habla de un "cuerpo espiritual" (1 Cor 15:44). Aquí comienza la transformación: si Dios resucitó a Jesús, entonces Dios lo exaltó. No nació divino, fue elevado a la divinidad.

4. Pablo: el arquitecto del cristianismo teológico

Si bien la Iglesia se fundamenta en Jesús, Pablo fue el teólogo que lo convirtió en salvador universal. Sus cartas, escritas antes que los evangelios, son la primera cristología de la historia. En Filipenses 2:6–11, Pablo cita un himno que resume el proceso: «Cristo, siendo en forma de Dios, no consideró el ser igual a Dios algo a lo que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo… y por eso Dios lo exaltó por encima de todo nombre».

Este texto es crucial: Jesús no era igual a Dios desde siempre, sino que fue exaltado a esa condición. Es una cristología de ascensión, no de preexistencia. Pablo no habla de una encarnación, ni de una concepción virginal. Para él, Jesús es el "Hijo de Dios" por su resurrección (Romanos 1:4), no por su nacimiento. Pablo no conoció a Jesús en vida. Su teología se basa en revelaciones y experiencias místicas. Y en ese marco, Jesús se convierte en un ser cósmico, mediador entre Dios y el mundo, cuya muerte tiene valor redentor.

5. De la exaltación a la preexistencia

Con el tiempo, la idea de que Jesús fue elevado a la divinidad dio paso a la idea de que siempre había sido divino. En Juan, el evangelio más tardío (c. 90–110 d.C.), Jesús dice: «Antes que Abraham naciera, yo soy» (Juan 8:58), una frase que evoca el nombre divino de Éxodo 3:14. En el prólogo (Juan 1:1–18), Jesús es el Logos, la Palabra de Dios, que ya existía con Dios desde el principio y que era Dios. Aquí ya no hay ascensión: hay preexistencia. Jesús no es exaltado, sino que desciende del cielo para revelar a Dios. Este salto teológico es enorme. Mientras Marcos muestra a Jesús siendo declarado Hijo de Dios en el bautismo (Marcos 1:11), Juan lo muestra como el Hijo eterno que se encarna.

6. El helenismo y el mito del redentor divino

Este cambio no ocurrió en el vacío. Las comunidades cristianas del siglo I y II vivían en un mundo helenístico, donde circulaban historias de dioses que morían y resucitaban (Dioniso, Osiris, Atis), de héroes semidivinos (Hércules), y de figuras cósmicas como el Logos en la filosofía estoica y platónica.

El concepto de Logos, desarrollado por filósofos como Filón de Alejandría, permitió a los cristianos presentar a Jesús como la razón divina encarnada, accesible tanto para judíos como para griegos.

La idea de un salvador que muere por la humanidad tenía resonancias en los misterios paganos, aunque el cristianismo la reinterpretó en clave monoteísta. La divinización de Jesús no fue solo una evolución interna, sino una adaptación al mundo cultural del Mediterráneo. Como dice el historiador Maurice Casey, «el cristianismo no se expandió a pesar de su mensaje, sino porque logró expresarlo en categorías que el mundo antiguo podía entender».

7. El rol de los evangelios sinópticos: una escalada teológica

Aunque Marcos, Mateo y Lucas son más "moderados" que Juan, también muestran una progresión hacia la divinización: Para Marcos Jesús es el Hijo de Dios, pero es un título reservado (confesado por Dios en el bautismo y por el centurión en la cruz). Es un secreto. Para Mateo Jesús es Emmanuel, "Dios con nosotros" (Mateo 1:23). Nace de una concepción virginal. Tiene autoridad para perdonar pecados. Para Lucas Jesús es el "Santo de Dios" (Lucas 1:35),

nacido por obra del Espíritu Santo. Su nacimiento está rodeado de himnos angelicales.

Cada evangelio eleva más la figura de Jesús, no porque conozca más datos históricos, sino porque la fe de la comunidad ha crecido.

8. Conclusión

La divinización de Jesús no fue un hecho, sino un proceso. No comenzó con una afirmación clara de Jesús, sino con una interpretación posterior de su muerte. No fue uniforme, sino conflictivo y gradual.

Primero: Jesús como profeta y maestro.
Luego: como Mesías resucitado.
Después: como Hijo de Dios exaltado.
Finalmente: como Dios encarnado, preexistente y cósmico.

Este desarrollo no invalida la fe, pero la sitúa en su contexto histórico. Como dice Bart D. Ehrman: "El Jesús divino no es el Jesús de la historia. Es el producto de la reflexión teológica de las primeras generaciones cristianas".

Entender esto no destruye la religión, pero la madura. Permite distinguir entre el Jesús humano, limitado, histórico, y el Cristo teológico, universal, divino. Y abre la pregunta: ¿es posible una fe significativa sin necesidad de divinizar a Jesús?

IV. LOS TÍTULOS DIVINOS

Cuando hoy oímos "Hijo de Dios", pensamos en una persona de la Trinidad, en una naturaleza divina, en una preexistencia eterna. Pero esta interpretación es el resultado de siglos de teología, no el significado original de la expresión. En el mundo del siglo I, los títulos religiosos eran fluidos, polisémicos, cargados de sentido político, social y teológico, y rara vez implicaban una ontología divina como la que desarrollaría el cristianismo ortodoxo.

Este capítulo demuestra que los títulos aplicados a Jesús no prueban su divinidad, sino que fueron reinterpretados, exagerados y transformados para adaptar su figura a nuevas necesidades teológicas y misioneras. Lo que

comenzó como una afirmación modesta terminó como una declaración metafísica.

1. “Hijo de Dios”: un título ambiguo y evolutivo

La expresión “hijo de Dios” aparece en los evangelios como una confesión central (Mateo 16:16; Juan 20:31), pero su significado no era unívoco. En el Antiguo Testamento, “hijo de Dios” no implica divinidad. Se aplica al rey de Israel: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Salmo 2:7). Este versículo, citado en Hechos 13:33, se refería originalmente al rey David o a su sucesor, no a una figura cósmica. Al pueblo de Israel: «Israel es mi hijo, mi primogénito» (Éxodo 4:22). A los ángeles: «Los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran hermosas» (Génesis 6:2). En este contexto, “hijo de Dios” es una metáfora de relación especial, no una afirmación de naturaleza divina.

En el mundo romano, el emperador era llamado *divi filius* (hijo del divino). Augusto, tras la muerte de César, adoptó este título para legitimar su poder. No se creía que fuera literalmente hijo de un dios, pero sí que tenía un estatus sobrenatural.

Cuando los evangelios aplican este título a Jesús, están compitiendo simbólicamente con el poder imperial. No dicen “Jesús es divino” en sentido metafísico, sino “Jesús, no César, es el verdadero rey”. En Marcos, el primer evangelio, Jesús es declarado Hijo de Dios en el bautismo (1:11) y en la cruz (15:39), pero nunca lo afirma de sí mismo. Es un título revelado, no asumido. En Juan, en cambio, Jesús dice: «Yo y el Padre uno somos» (Juan 10:30). Aquí, el título ha evolucionado hacia una identidad ontológica. Este salto no es histórico, sino teológico: el Jesús de Juan no habla como un judío del siglo I, sino como una figura de la filosofía helenística.

2. “Mesías”: del rey ungido al salvador cósmico

¿Qué significaba para los judíos palestinenses del siglo I el término “mesías”?

“Mesías” (del hebreo mashiaḥ) significa “ungido”. En el judaísmo antiguo, se aplicaba a los reyes (como Saúl o David), a los sacerdotes y a los profetas. Era un título político-religioso, no divino. El mesías esperado era un rey descendiente de David que restauraría el reino de Israel, no un ser celestial.

En la Biblia hebrea eran ungidas tres clases de personas: los profetas, los sacerdotes y los reyes, pero La tradición cristiana se centró pronto en el tercer grupo considerando que aportaba una pista de la identidad de Jesús: había sido descendiente del rey David y era el Mesías davídico —el descendiente físico de David, elegido por Dios. Los estudiosos del Nuevo Testamento han aceptado la definición de "Mesías" como referida al Mesías regio, un segundo David. Esta definición debe conducir a quien la acepte a pensar que Jesús pretendió formar un ejército y expulsar a los enemigos de Israel. Como no hizo nada por el estilo, los estudiosos han de tratar de comprender, entonces, por qué sus discípulos lo llamaban "Mesías".

En Cesárea de Filipo, en respuesta a la pregunta de Jesús: "¿Quién dice la gente que soy yo?", los discípulos contestaron: "Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elias; y otros, que uno de los profetas". Jesús insistió: "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?", y Pedro contestó: "Tu eres el Mesías" {christos en griego), pero Jesús les prohibió terminantemente que hablaran a nadie acerca de él en esos términos (Me 8,27-30), tal vez para evitar problemas debido al ambiente de la época respecto a la manifestación de un mesías político. Entonces pasó a hablar de sí mismo como el Hijo del hombre (8,31).

Cuando Jesús fue juzgado ante el sumo sacerdote, se le ordenó: "Dinos si eres el Mesías [christos], el Hijo del Bendito" (Me 14,61 y par.). Según Marcos contestó "sí", según Lucas eludió la pregunta, mientras que según Mateo en realidad dijo "no" (Me 14,62; Le 22,67s; Mt 26,64) .De nuevo se refirió inmediatamente al Hijo del hombre (Me 14,62 y par.). Estas diferencias crean incertidumbres aun cuando con el tiempo, y el desarrollo cristológico, éstas se disipan.

Como conclusión a este punto, exponemos la consideración de E. P. Sanders:
1) La literatura judía anterior a Jesús, o contemporánea suya, no ofrece una definición única de la palabra "Mesías".
2) Jesús probablemente no consideró "Mesías" como el título más adecuado para describir quién era él.
3) Después de su muerte y resurrección, sin embargo, los discípulos de Jesús decidieron que este título, uno de los más honoríficos que podían imaginar, le pertenecía.
4) En un sentido muy general, correspondía a la visión que tenía de sí mismo: sería el jefe en el Reino venidero.

5) Los discípulos también podían recordar, sin embargo, que rechazó la ambición mostrada por Pedro a cuenta suya, y que, después, tres de ellos (Pedro, Santiago y Juan) tuvieron una visión en la cual lo vieron glorioso con Moisés y Elias (Me 9,2-13). Según la Biblia, Elias fue llevado en cuerpo al cielo, y la tradición judía a menudo confirió el mismo honor a Moisés. La presencia de Jesús en medio de ellos, en la visión de los discípulos, da testimonio de una categoría verdaderamente alta -una vez más, no precisamente la de "hijo de David" o "Mesías"—. Ambos, Elias y Moisés, eran "profetas".
6) Al final, los cristianos primitivos conservaron el título "Mesías", pero le dieron una definición nueva para que concordara con su propia experiencia: Jesús se convirtió para ellos en una nueva clase de Mesías, un Mesías que había actuado como taumaturgo y profeta durante su vida, pero que era también el Señor celestial que volvería al final. Esta definición de Mesías —profeta, taumaturgo y Señor celestial— es postfactum: los cristianos primitivos lo veían así y además le llamaban "Mesías". Por lo que sabemos, el término "Mesías" no se había definido de esa manera con anterioridad. (*La figura histórica de Jesús* - E. P. Sanders. Pág. 266).

3. “Logos”: filosofía griega disfrazada de revelación

El título más radicalmente transformado es Logos, usado solo en el evangelio de Juan:

> «En el principio era el Verbo [Logos], y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios» (Juan 1:1).

Este concepto no viene del judaísmo palestino, sino de la filosofía griega y helenística. En la filosofía estoica, el Logos era la razón universal, el principio ordenador del cosmos. En el pensamiento de Filón de Alejandría (judio-alejandrino del siglo I), el Logos era un intermediario entre Dios y el mundo, una especie de “segunda divinidad”. Juan adapta este concepto para presentar a Jesús como la encarnación del Logos, la revelación definitiva de Dios. Pero esta identificación no es histórica. Jesús no habló de sí mismo como Logos. Este título aparece 60 años después de su muerte, en una comunidad influenciada por el pensamiento griego. El evangelio de Juan no está registrando palabras de Jesús, sino expresando una teología desarrollada. Como dice el historiador Martin Hengel, «Juan es un monumento teológico, no un documento histórico».

4. Otros títulos: “Señor”, “Alfa y Omega”, “Camino, Verdad y Vida”

“Señor” (Kyrios).
En griego, podía significar “amo”, “jefe” o “dios”. En el mundo romano, se aplicaba al emperador: Kyrios Kaisar. Los cristianos dijeron: «Jesús es Señor» (Romanos 10:9), negando la divinidad del emperador. Pero con el tiempo, Kyrios pasó de ser un desafío político a una afirmación teológica de divinidad.

“Alfa y Omega” (Apocalipsis 1:8; 22:13)
Título que en el Apocalipsis se aplica primero a Dios («Yo soy el Alfa y la Omega»), y luego a Jesús. Es un intento de equiparar a Jesús con Dios en términos cósmicos: principio y fin de todo.

“Camino, Verdad y Vida” (Juan 14:6):
Una afirmación exclusivista que no aparece en los dichos más antiguos de Jesús. En contextos helenísticos, había muchos “caminos” hacia la verdad (filosofías, misterios). Juan dice que solo Jesús es la verdad absoluta.

Todos estos títulos, lejos de ser declaraciones de Jesús, son productos de la reflexión cristiana posterior, que busca afirmar la singularidad y supremacía de su figura.

5. La política de los títulos: legitimación y exclusión

La elevación de los títulos no fue solo teológica, sino política. Al llamar a Jesús “Hijo de Dios”, “Señor” o “Logos”, las comunidades cristianas lo ponían por encima de todos los poderes: romanos, religiosos, filosóficos.

Estos títulos sirvieron también para distinguir al cristianismo del judaísmo. Si Jesús es el Mesías, entonces el judaísmo está obsoleto. Si es el Logos, entonces las filosofías griegas son insuficientes. Como señala Antonio Piñero, «los títulos divinos son armas en una batalla simbólica por la verdad y el poder».

6. Conclusión

Este capítulo no niega que los títulos tengan valor simbólico o espiritual. Pero sí afirma que no son ventanas al Jesús histórico, sino espejos de las comunidades que los crearon. “Hijo de Dios” no prueba divinidad, sino una relación especial con Dios, como la de muchos reyes y profetas. “Mesías” no

implica divinización, sino una esperanza política redefinida. “Logos” no es un título judío, sino una adaptación filosófica helenística.

La divinización de Jesús no se basa en lo que dijo o hizo, sino en cómo se interpretó su figura tras su muerte. Y esos títulos, cada vez más exaltados, fueron los ladrillos con los que se construyó el Cristo de la fe. Como dice Bart D. Ehrman: “No fue que Jesús se llamara a sí mismo Hijo de Dios en un sentido divino. Fue que sus seguidores, décadas después, llegaron a creer que lo era”.

Entender esto no destruye la religión, pero la devuelve a la historia. Y abre la posibilidad de una fe que no dependa de títulos sobrenaturales, sino de un mensaje ético y existencial.

V. EL CONCILIO DE NICEA Y LA INVENCIÓN DEL DOGMA

Hoy, muchos creyentes suponen que la divinidad de Jesús ha sido una verdad eterna, revelada desde el principio, inmutable. Pero la historia dice otra cosa: no fue hasta el siglo IV que la Iglesia oficialmente declaró que Jesús era Dios. Y no lo hizo en un momento de iluminación espiritual, sino en un concilio convocado por un emperador romano, tras un acalorado debate teológico, con votaciones, intrigas y exilios.

Este capítulo muestra que el dogma de la divinidad de Cristo no surgió de los evangelios ni de la experiencia de los apóstoles, sino de una crisis teológica resuelta por medios políticos. El Concilio de Nicea no descubrió una verdad, sino que la construyó para mantener la unidad del Imperio y del cristianismo.

1. El conflicto arriano: ¿Jesús es creado o eterno?

Todo comenzó con Arrio, presbítero de Alejandría (c. 256–336 d.C.), quien sostenía una visión coherente con gran parte del cristianismo primitivo: «Había un tiempo en que el Hijo no existía.»; «El Hijo es una criatura, aunque la primera y más noble de todas.» Arrio no negaba la grandeza de Cristo. Lo llamaba theos (dios), pero no *ho theos* (el Dios). Para él, el Padre era el único Dios verdadero, y el Hijo, aunque divino en sentido secundario, había sido creado por el Padre antes del tiempo.

Esta visión, conocida como arrianismo, era coherente con textos como: «El Señor me poseyó al principio de su camino…» (Proverbios 8:22); «El es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación.» (Colosenses 1:15); pero fue rechazada por Atanasio de Alejandría, quien defendió que el Hijo era consustancial (*homoousios*) con el Padre, es decir, de la misma sustancia divina. Si no, argumentaba, la salvación sería imposible: solo un ser verdaderamente divino podía redimir a la humanidad. Este debate no era académico: tocaba el corazón del cristianismo. Si Jesús no era Dios, ¿cómo podía salvar? Si era una criatura, ¿no era politeísmo?

2. Constantino y la política del dogma

El emperador Constantino (272–337 d.C.) no convocó el Concilio de Nicea por motivos teológicos, sino por razones políticas. En 313, con el Edicto de Milán, había legalizado el cristianismo. Pero ahora veía que la Iglesia estaba dividida, especialmente en Oriente, por la controversia arriana. Para Constantino, una religión unificada era clave para un Imperio unificado. En 325, convocó a unos 300 obispos en Nicea (actual İznik, Turquía), la primera reunión ecuménica de la historia, para resolver el conflicto. Constantino no era teólogo. Era un político y, además, ambicioso. Y su objetivo era claro: acabar con la división. Como él mismo dijo: «¿Por qué discutís sobre cuestiones tan pequeñas? ¡Dejad de pelearos por palabras!»

Pero las palabras, en teología, nunca son pequeñas.

3. El Concilio de Nicea (325 d.C.): una definición controvertida

El concilio condenó a Arrio y redactó un credo que incluía un término jamás usado antes en textos cristianos: *homoousios* (de la misma sustancia). Este término era problemático: No aparece en la Biblia. Era de origen filosófico, no bíblico. Muchos obispos temían que sonara modalista (que confundía al Padre y al Hijo como una sola persona). Pero Atanasio lo impuso: si el Hijo no era *homoousios*, no era verdaderamente Dios.

El resultado fue el Credo de Nicea, que afirma: «Creemos en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito, engendrado del Padre… Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado, no creado, consustancial al Padre…»

Esta fue la primera definición oficial de la divinidad de Jesús. Pero no fue el fin del debate.

4. Después de Nicea: exilios, herejías y más concilios

Nicea no acabó con el arrianismo. De hecho, el arrianismo sobrevivió décadas, incluso en la corte imperial. Arrio fue exiliado, pero recuperó el favor de Constantino antes de su muerte. Muchos emperadores posteriores (como Constante II y Valente) eran arrianos o simpatizantes. Los godos, visigodos y vándalos adoptaron el arrianismo y lo llevaron a Europa.

Fue necesario otro concilio, el de Constantinopla (381 d.C.), para reafirmar el credo niceno y condenar definitivamente el arrianismo. Solo entonces, con el apoyo del emperador Teodosio I, que en 380 decretó el cristianismo niceno como religión oficial del Imperio, la divinidad de Jesús se convirtió en ortodoxia obligatoria.

5. El poder de las palabras: *homoousios* y la metafísica cristiana

El término *homoousios* fue clave. No fue una revelación, sino una elección polémica. Orígenes y otros teólogos anteriores habían usado *homoiousios* (de sustancia similar), lo que permitía una jerarquía entre Padre e Hijo. *Homoousios* (de sustancia igual) eliminaba esa jerarquía: Padre e Hijo eran igualmente y eternamente divinos. Pero esta definición planteaba nuevos problemas:
¿Cómo puede haber dos personas (Padre e Hijo) y no ser dos dioses? ¿Cómo se relacionan entre sí? ¿Qué significa "engendrado, no hecho"?

Estas preguntas llevaron a más debates, hasta que en el Concilio de Calcedonia (451) se definió que Cristo era "verdadero Dios y verdadero hombre", en dos naturalezas unidas en una sola persona.

6. La invención del dogma: ¿revelación o construcción?

El Concilio de Nicea no reveló una verdad oculta. La construyó en un contexto histórico concreto para resolver un conflicto sobre la salvación (teología), para unificar el Imperio (política), para establecer una autoridad central, los obispos y luego el papa (eclesial). Como dice Antonio Piñero:

> «El dogma de la Trinidad no es un dato revelado, sino una solución teológica a problemas planteados por la fe en Jesús.»

Y como señala Bart D. Ehrman:

> «La divinidad de Jesús no fue la creencia original de los primeros cristianos. Fue una creencia que se desarrolló, se debatió, se impuso… y se convirtió en ortodoxia.»

Nicea no fue el inicio de la fe cristiana, sino el momento en que se decidió qué sería ortodoxia y qué herejía.

7. Conclusión

Este capítulo no niega el valor del credo niceno para millones de creyentes. Pero sí afirma que no es una verdad eterna caída del cielo, sino una decisión humana, histórica y política. Jesús no dijo: "Yo soy consustancial al Padre". Los apóstoles no creyeron en la Trinidad. El término *homoousios* no aparece en el Nuevo Testamento. La divinidad de Cristo fue votada, impuesta, defendida con el poder del Estado. Y los que no aceptaron fueron exiliados, perseguidos, tachados de herejes. Entender esto no destruye la fe, pero la desmitifica. Permite ver el dogma no como una revelación inmutable, sino como una respuesta humana, histórica y evolutiva a la pregunta: ¿quién es Jesús?

VI. MILAGROS, RESURRECCIÓN Y CUERPO GLORIFICADO

La figura de Jesús no puede entenderse sin los milagros: curaciones, exorcismos, multiplicación de panes, caminatas sobre el agua, resurrección de muertos. Y sobre todo, sin la resurrección de Jesús, que el cristianismo presenta como el fundamento de la fe: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación» (1 Corintios 15:14).

Pero desde una perspectiva histórica, los fenómenos sobrenaturales no pueden ser verificados. La historia, como disciplina, trabaja con causas naturales, evidencia empírica y fuentes críticas. No puede confirmar que alguien haya resucitado de entre los muertos, porque eso implicaría suspender las leyes naturales —algo que escapa a su método.

Este capítulo no niega que los creyentes hayan tenido experiencias profundas. Pero sí sostiene que los milagros y la resurrección no son hechos históricos comprobables, sino narrativas simbólicas, teológicas y existenciales, que responden a necesidades humanas profundas: el deseo de trascendencia, el miedo a la muerte, la esperanza en la justicia.

1. La crítica filosófica a los milagros

El filósofo David Hume, en su Investigación sobre el entendimiento humano (1748), formuló una crítica decisiva a los milagros:

> "Un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme y constante ha establecido estas leyes, la prueba contra un milagro, por la propia naturaleza del hecho, siempre es tan fuerte como puede serlo cualquier argumento basado en la experiencia."

En otras palabras: la probabilidad de que un testigo se equivoque, mienta o haya sido engañado es siempre mayor que la probabilidad de que las leyes naturales se hayan suspendido.

Este argumento no niega la posibilidad de lo divino, pero exige un estándar de evidencia extraordinario para afirmar hechos extraordinarios. Y las fuentes sobre Jesús —escritas décadas después, por creyentes, sin testigos neutrales— no lo cumplen. Hoy, historiadores como Bart D. Ehrman o Antonio Piñero coinciden: no podemos demostrar históricamente ningún milagro. Lo máximo que podemos decir es: "los primeros cristianos creyeron que ocurrieron".

2. Milagros en el contexto del mundo antiguo

Los milagros de Jesús no son únicos. En el mundo del siglo I, abundan relatos de curaciones, exorcismos y prodigios.

Apolonio de Tiana, un filósofo pitagórico del siglo I, fue descrito por su biógrafo Filóstrato como alguien que curó a enfermos, expulsó demonios, resucitó a una joven muerta, y apareció después de su muerte a seguidores. Sus hazañas son narradas con un tono muy similar al de los evangelios.

En Egipto, el dios Serapis era invocado para curaciones. En Grecia, el culto a Asclepio (dios de la medicina) incluía sueños terapéuticos en templos donde se "sanaba" a los fieles.

Estos relatos no se consideran históricos hoy. ¿Por qué tratar los milagros de Jesús de forma diferente? No porque sean más creíbles, sino porque forman parte de una tradición viva. El punto no es negar la singularidad de Jesús, sino situarlo en su contexto: un predicador que, como otros de su tiempo, fue asociado a poderes curativos y liberadores. La diferencia está en cómo su comunidad interpretó esos eventos.

3. Los milagros como símbolos teológicos

Muchos estudiosos, incluso creyentes, han propuesto que los milagros no deben leerse como registros de eventos, sino como símbolos del mensaje de Jesús. Rudolf Bultmann, teólogo protestante, defendió la desmitificación: los milagros no son hechos, sino expresiones de la fe. Un ciego que ve representa a alguien que "ve" el Reino de Dios. La multiplicación de los panes (Marcos 6:30–44) no sería un prodigio físico, sino una parábola en acción: cuando hay compartición, todos tienen para comer. Los exorcismos reflejan la lucha de Jesús contra las fuerzas de opresión: no demonios literalmente, sino enfermedades, marginación, poder religioso corrupto.

Desde esta perspectiva, los milagros no pierden su valor, pero cambian de nivel: no son pruebas de divinidad, sino ilustraciones de un mensaje ético y liberador.

4. La resurrección: ¿evento físico o experiencia comunitaria?

La resurrección es el corazón del cristianismo. Pero ¿qué significa históricamente?

No hay evidencia directa. Nadie vio resucitar a Jesús. Los evangelios describen tumbas vacías y apariciones, pero estas narraciones teológicas son tardías, y contradictorias. Marcos, el más antiguo, termina con una tumba vacía y miedo (16:8). No hay apariciones. Mateo añade apariciones en Galilea. Lucas las sitúa en Jerusalén. Juan incluye escenas detalladas (Tomás tocando la herida, Jesús en el lago). Pablo, el más temprano, habla de apariciones, pero como visiones:

> "Apareció a Pedro, luego a los doce… luego a más de quinientos hermanos a la vez" (1 Corintios 15:5–6).

No menciona un cuerpo físico.

Además, en el judaísmo de la época, la resurrección era colectiva y futura: todos resucitarían al fin de los tiempos (Daniel 12:2). Que un individuo resucitara ahora era una novedad radical. La hipótesis más plausible, desde la historia, es que los discípulos tuvieron experiencias visionarias —ya sea por duelo, esperanza, éxtasis o sugestión— que interpretaron como encuentros con Jesús resucitado.

Como dice E.P. Sanders:

> «Lo que podemos decir con seguridad es que algunos seguidores de Jesús estuvieron convencidos de que había resucitado. Pero cómo llegaron a esa convicción, no lo sabemos.».

5. El cuerpo glorificado: una categoría teológica sin base empírica

El evangelio de Lucas dice que Jesús resucitado comió pescado asado (24:42–43), y también atravesó puertas cerradas (Juan 20:19). ¿Era físico o espiritual?

La teología cristiana resolvió esto con el concepto de cuerpo glorificado: un cuerpo transformado, inmortal, capaz de trascender el espacio y el tiempo. Pero este concepto no aparece en el judaísmo antiguo, no tiene paralelo en la experiencia humana. Es una construcción teológica posterior para reconciliar dos ideas: que Jesús resucitó físicamente (para que no fuera una visión), pero espiritualmente (para que no volviera a morir:). No es un dato histórico, sino una solución doctrinal a un problema teológico: cómo mantener la realidad de la resurrección sin caer en lo absurdo.

6. Paralelos en otras religiones: muertes y resurrecciones

El patrón de muerte y resurrección no es exclusivo del cristianismo: Osiris (Egipto): asesinado por Seth, desmembrado, resucitado por Isis, se convierte en dios del más allá. Dioniso (Grecia): despedazado por los titanes, resucitado por Zeus. Atis (Frigia): muere y resucita anualmente, asociado a la fertilidad. Baal (Canaán): lucha con la muerte y vuelve a la vida.

Estos mitos no prueban que la resurrección de Jesús sea un invento, pero sí muestran que el tema de la vida que vence a la muerte es arquetípico, ligado a los ciclos agrarios, al miedo humano a la aniquilación y a la esperanza en la justicia. El cristianismo no copió estos mitos, pero los reinterpretó en clave

monoteísta y escatológica: Jesús no es un dios de la vegetación, sino el Señor del universo cuya resurrección inaugura la nueva creación.

7. Conclusión

Este capítulo no busca destruir la fe, sino liberarla de la necesidad de probar lo indemostrable. Los milagros, la resurrección, el cuerpo glorificado no pueden ser verificados históricamente. Pero eso no significa que carezcan de significado.

Como hechos históricos, son inverificables. Como símbolos existenciales, pueden ser profundamente verdaderos. La resurrección, por ejemplo, puede leerse como una metáfora de la esperanza frente al fracaso, una afirmación de que el amor es más fuerte que la muerte, una declaración de que el mensaje de Jesús no murió con él. Como dice John Dominic Crossan:

> «No necesito creer que caminó sobre las aguas para saber que vino a rescatarnos de la tormenta.»

Aceptar esto no es traicionar a Jesús, sino volver a él: no como un fenómeno sobrenatural, sino como un ser humano cuyo mensaje sigue iluminando.

VII. LA PSICOLOGÍA DE LA CREENCIA

¿Por qué necesitamos que Jesús sea divino? ¿Fe o necesidad?

No es lo mismo decir “creo que Jesús es Dios” que “necesito que Jesús sea Dios”. La primera es una afirmación teológica; la segunda, una confesión psicológica. Y en esta diferencia radica gran parte del poder del cristianismo: no solo ofrece un sistema de creencias, sino que responde a anhelos humanos universales: el miedo a la muerte, el deseo de sentido, la esperanza en la justicia, la necesidad de amor incondicional.

Este capítulo no juzga la fe, sino que la examina desde fuera, como un fenómeno humano. No pregunta si Jesús es Dios, sino por qué tantos han querido creer que lo es. Y muestra que la divinización de Jesús no fue solo un desarrollo teológico, sino una respuesta simbólica a realidades existenciales.

1. El miedo a la muerte: la promesa de la inmortalidad

La muerte es el horizonte último de la condición humana. Desde que el ser humano adquirió conciencia de sí mismo, ha buscado formas de trascenderla. Las religiones, en todas las culturas, ofrecen respuestas: el más allá, la resurrección, la reencarnación.

El cristianismo promete que "Cristo resucitó, y nosotros resucitaremos" (1 Corintios 15:20–22); pero esta promesa solo tiene sentido si Cristo no fue un hombre cualquiera, sino el Hijo de Dios. Si solo resucitó un hombre, ¿por qué habría de resucitar toda la humanidad?

La divinización de Jesús eleva su resurrección de un hecho singular a un evento cósmico: no fue él quien resucitó, sino la vida que vence a la muerte. Como dice el teólogo Paul Tillich, la resurrección no es un "milagro histórico", sino el símbolo de que el fin no es el fin. La divinidad de Cristo, entonces, no es solo una doctrina: es una garantía existencial. Si él es Dios, su victoria sobre la muerte es definitiva. Y si es definitiva, también nosotros podemos vencerla.

2. El deseo de salvación: ¿Quién puede redimirnos?

El ser humano no solo teme morir, sino sentirse culpable, perdido, insuficiente. Muchas religiones responden con sistemas de purificación, penitencia, sacrificio. El cristianismo ofrece una solución radical: la salvación por gracia, no por obras. Pero para que esta gracia sea efectiva, el que salva debe ser más que humano. Si Jesús fue solo un maestro, sus enseñanzas pueden inspirar, pero no redimir. Si fue solo un profeta, su mensaje puede iluminar, pero no perdonar pecados. Solo si es Dios encarnado, su muerte puede tener valor ilimitado, sustituyendo a toda la humanidad ante Dios. Como dice Atanasio de Alejandría en *De la encarnación*:

> "Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios."

Esta frase no es panenteísta, sino una expresión del deseo humano de trascendencia: queremos no solo ser perdonados, sino transformados, elevados, divinizados. Y necesitamos que quien nos salve sea capaz de hacerlo.

3. El anhelo de un padre bueno: la imagen de Dios como amor incondicional

En muchas culturas, Dios se imagina como un rey, juez o legislador. Pero el cristianismo, especialmente en Jesús, presenta a Dios como Padre. En Lucas 15, el Padre espera al hijo pródigo, corre a abrazarlo, lo viste y celebra. En Mateo 6, Dios sabe lo que necesitamos antes de pedirlo. En Juan 3:16: «Dios amó al mundo de tal manera que dio a su Hijo…» Pero para que este amor sea creíble, el Hijo debe ser verdaderamente su Hijo, no un criado o un enviado. Y para que el sacrificio sea total, el Hijo debe ser igual al Padre en valor.

La divinización de Jesús refuerza la profundidad del amor divino: no fue un siervo lo que dio, sino a su Igual. Y así, el creyente puede sentirse amado sin condiciones, perdonado sin merecerlo, acogido sin excusas. Desde la psicología, esto responde a una necesidad infantil básica: el deseo de un padre bueno, incondicional, que nos ame aunque fallen. Jesús, como Hijo divino, hace visible ese amor.

4. La necesidad de un héroe: el mesías como redentor cósmico

Las culturas humanas siempre han creado héroes: figuras que vencen al caos, derrotan al mal, salvan al pueblo. En el mundo antiguo, estos héroes eran semidivinos (Hércules), reyes (David), dioses (Marduk). Jesús fue reinterpretado como el héroe definitivo: No venció a un enemigo terrenal, sino al pecado y a la muerte. No liberó a un pueblo, sino a toda la humanidad. No fundó un reino político, sino un reino espiritual. Pero para que su victoria sea universal, su identidad debe ser cósmica. Un héroe humano no puede vencer al mal eterno. Solo un ser divino puede hacerlo. Como dice C.S. Lewis (aunque desde la fe):

> «O era un loco, o un demonio, o el Señor.»

Esta tríada no es un argumento lógico, sino una expresión del deseo de que Jesús sea más que humano. Porque si no lo es, su historia no cambia la nuestra.

5. La cohesión social: la fe como identidad compartida

La creencia en la divinidad de Jesús no solo satisface necesidades individuales, sino funciones sociales. Decir “Jesús es Dios” distingue al cristiano del judío,

del pagano, del hereje (identidad). El Credo de Nicea no solo define a Dios, sino que crea una comunidad: quienes lo aceptan pertenecen; quienes no, quedan fuera (unidad).Si Jesús es Dios, la Iglesia que lo representa tiene autoridad divina (legitimidad).

Como señala el sociólogo Émile Durkheim, la religión es la cohesión social disfrazada de culto a lo sagrado. Creer en la divinidad de Cristo no solo salva al alma, sino que integra al creyente en una comunidad con sentido, jerarquía y propósito.

6. El mito como verdad simbólica

No todo lo que es histórico es verdadero; no todo lo que es simbólico es falso. Muchas verdades humanas no se expresan con datos, sino con mitos. El mito de Orfeo que baja al Hades no es histórico, pero dice algo profundo sobre el amor que desafía la muerte. El mito de Prometeo no ocurrió, pero expresa el precio del conocimiento. Del mismo modo, la divinización de Jesús puede ser un mito, no en el sentido de "mentira", sino en el de narrativa simbólica que revela verdades existenciales.

Que Jesús sea "luz del mundo" no significa que emita fotones, sino que ilumina el camino del sentido. Que sea "cordero de Dios" no es zoología, sino teología del sacrificio y la inocencia. Aceptar esto no destruye la fe, sino que la madura: ya no depende de la historicidad de milagros, sino de la profundidad del símbolo.

7. Conclusión

Este capítulo no niega que la fe en Cristo transforme vidas. Pero sí afirma que esa transformación no depende de que Jesús sea ontológicamente divino, sino de que su mensaje y figura tengan poder simbólico. La necesidad de que Jesús sea Dios revela más sobre nuestra condición humana que sobre su naturaleza. Nos muestra que tememos morir, que anhelamos ser amados, que buscamos sentido, que necesitamos pertenecer. Y Jesús, como figura, responde a todo eso. Pero puede hacerlo sin necesidad de ser Dios. Como dice Rudolf Bultmann:

> «No necesitamos mitos para tener fe. Necesitamos decisión existencial.»

Y como propone John Dominic Crossan:

> «El mensaje de Jesús no es que él subió al cielo, sino que el cielo bajó a la tierra: en justicia, en compasión, en comunidad.»

Entender esto no es perder la fe. Es recuperarla en su forma más adulta: no como creencia en dogmas, sino como compromiso con un modo de vivir.

VIII. EL JESÚS DE LA HISTORIA vs EL CRISTO DE LA FE

Esta división es la base de la investigación moderna y se articula a través de los siguientes puntos clave:

1. La distinción fundamental

Los historiadores proponen que existen dos figuras que, aunque comparten el mismo nombre, pertenecen a ámbitos diferentes del conocimiento. El Jesús de la Historia es el hombre de carne y hueso que puede ser estudiado mediante métodos científicos, arqueológicos y documentales. Es un personaje limitado por el tiempo, el espacio y las leyes de la física.

Por el contrario, el Cristo de la Fe es la figura que surge de la interpretación que hicieron sus seguidores después de su muerte. Es un ser trascendente, eterno y divino. El desafío académico radica en que no tenemos escritos directos de Jesús ni de testigos presenciales inmediatos; solo tenemos los escritos de aquellos que ya creían que él era el Cristo.

2. El análisis de los hechos frente a la interpretación

Para los académicos, la diferencia se nota especialmente en cómo se narran los eventos finales de su vida:

La Crucifixión
Históricamente, es un dato casi incuestionable. Existen pruebas de que los romanos usaban este castigo y fuentes no cristianas lo confirman. Sin embargo, para la fe, este hecho no es solo una ejecución política, sino un sacrificio cósmico para el perdón de los pecados. El historiador se queda en el evento; el creyente pasa al significado.

La Muerte
Académicamente, la muerte de Jesús marca el final de su biografía biológica. Para la fe, es solo un paréntesis necesario para la victoria sobre la muerte.

Las Apariciones
El historiador registra que los discípulos afirmaron haber tenido experiencias de encuentro con Jesús. Analiza el impacto sociológico y el cambio de conducta de estos hombres. No obstante, el historiador no puede afirmar que Jesús "estaba allí" físicamente, mientras que para el Cristo de la Fe, la presencia física y glorificada es el núcleo de la creencia.

3. El filtro de la tradición oral

Una de las mayores dificultades es que, entre la muerte de Jesús (año 30 d.C.) y la redacción de los Evangelios (entre los años 70 y 100 d.C.), hubo décadas de transmisión oral. Durante ese tiempo, las historias se contaban para convertir a otros, para consolar a los perseguidos o para enseñar moral.
Los académicos sospechan que en ese proceso, el "Jesús histórico" fue absorbido por el "Cristo de la fe". Por ejemplo, es difícil saber si ciertas frases de los Evangelios fueron dichas exactamente así por Jesús o si fueron puestas en su boca por la comunidad posterior para resolver problemas teológicos de aquel momento.

4. ¿Por qué es tan difícil separarlos?

Muchos historiadores actuales argumentan que intentar aislar a un "Jesús puramente histórico" es como intentar pelar una cebolla: al quitar todas las capas de fe, al final no queda nada. El movimiento de Jesús sobrevivió precisamente porque sus seguidores no recordaban solo a un maestro ético, sino a alguien que consideraban vivo y divino.

Sin la fe de los discípulos, el Jesús de la historia habría sido olvidado como tantos otros predicadores de su época. Por eso, la tendencia académica actual no busca "borrar" al Cristo de la Fe, sino entender cómo la vida del Jesús real dio pie a una fe tan explosiva y duradera.

IX TEOLOGÍA DOGMÁTICA: LA ENCARNACIÓN

Tras haber analizado la figura de Jesús desde la crítica histórica, la construcción dogmática y la psicología, surge una pregunta que trasciende el método científico.

Si aceptamos la premisa de que en Jesús de Nazaret el Creador se hizo hombre, nos encontramos ante una "revelación especial" que rompe la baraja de las religiones comparadas muy difícil de sintetizar. No estamos ante un maestro de sabiduría más, sino ante el acontecimiento que divide la historia y reclama una exclusividad absoluta y ontológica.

Jesús sería la plenitud de la revelación

La originalidad del cristianismo no reside en su moral —que comparte rasgos con el estoicismo o el budismo—, sino en la Encarnación, Dios se hizo hombre. Mientras que en otras tradiciones la divinidad envía mensajeros, leyes o libros, en el cristianismo Dios se envía a sí mismo, naciendo como un simple mortal en el vientre de una mujer. Esta autocomunicación de Dios en la persona de Jesús constituye una revelación "definitiva y plena". Si Jesús es el Hijo, no hay nada más que decir después de Él; la Palabra se ha agotado en su propia entrega.

Esta exclusividad se apoya en el concepto de la Redención. Desde una perspectiva apologética, la brecha entre el infinito y lo finito, abierta por la limitación humana (el pecado), solo puede ser salvada por alguien que pertenezca a ambos mundos. Atanasio de Alejandría tendría razón cuando defendió el término *homoousios*, con el que defendió que el Hijo era consustancial con el Padre, es decir, de la misma sustancia divina.

Jesús no sería una opción entre muchas

Si Jesús es el puente único entre la Divinidad y la Humanidad, la revelación cristiana no es una opción entre muchas, sino la solución ontológica al drama humano. Frente al relativismo moderno, que ve en todas las religiones senderos iguales hacia una misma cumbre, la dogmática cristiana sostiene que no es el hombre quien escala la cumbre para encontrar a Dios; es Dios quien desciende en busca del hombre: “Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo; el Hijo del Hombre, que está en el cielo” (Juan 3:13).

Los asertos neotestamentarios “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí” (Juan 14:6), “Y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos” (Hechos 4:12), etc. implican inequívocamente que ninguna otra religión, filosofía religiosa… puede otorgar el perdón necesario y la redención subyacente de la crucifixión de Jesús: “Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras”, afirma Saulo de Tarso (1Corintios 15:3).

Esto es dogmática neotestamentaria. Otra cosa es si verdaderamente Jesús dijo lo que los hagiógrafos le atribuyen.

La Tensión entre el Absoluto y el Pluralismo

La afirmación de que Jesucristo constituye el mediador único entre Dios y la humanidad implica, en sentido estricto, una tesis de carácter ontológico y no meramente confesional. No se trata, por tanto, de una opción religiosa entre otras dentro de un horizonte pluralista, sino de la afirmación de que en Cristo acontece de manera definitiva la reconciliación entre lo divino y lo humano. En este sentido, la cristología neotestamentaria comporta necesariamente una pretensión de unicidad y universalidad salvífica (cf. Joseph Ratzinger, Dominus Iesus, 2000).

Los textos neotestamentarios que subrayan la exclusividad de Cristo (Juan 14,6; Hechos 4,12) deben interpretarse, por tanto, como expresiones coherentes de dicha pretensión ontológica. Si la mediación de Cristo es constitutiva y no accidental, la salvación no puede concebirse como resultado de múltiples vías religiosas autónomas, sino como participación en un acontecimiento singular: la muerte y resurrección de Cristo. Esta interpretación ha sido sostenida de manera consistente en la tradición cristiana clásica (cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, III, q. 48).

Esta perspectiva alcanza su formulación más sistemática en la soteriología de Pablo de Tarso, cuya teología insiste en la universalidad del pecado (Rom 3,23) y en la necesidad universal de la gracia. La justificación no es alcanzable por medios humanos —éticos, rituales o filosóficos—, sino que es don gratuito de Dios mediado exclusivamente por Cristo (cf. Gálatas 2,16). Esta línea ha sido reafirmada en la teología reformada (cf. Martín Lutero) y en amplios sectores de la teología contemporánea.

Sin embargo, el surgimiento del pluralismo religioso moderno ha introducido una tensión significativa en la teología cristiana. Autores como Karl Rahner han propuesto modelos inclusivistas, como la noción de “cristianos anónimos”, según la cual la gracia de Cristo puede operar fuera de los límites visibles de la Iglesia. En contraste, posiciones pluralistas más radicales, como las de John Hick, sostienen que las diversas religiones constituyen respuestas culturalmente condicionadas a una misma Realidad última, relativizando así la centralidad normativa de Cristo.

Estas propuestas, no obstante, se enfrentan a una dificultad estructural: buscan mantener la normatividad del testimonio neotestamentario mientras reinterpretan su contenido en clave no exclusiva. Como ha señalado críticamente Hans Urs von Balthasar, el riesgo de tales enfoques es diluir la especificidad del acontecimiento cristológico en una categoría religiosa general (Theo-Drama, vol. IV).

Por otro lado, la corriente posteísta –que defiende José María Vigil, entre otros– nos desafía a reinterpretar este "absolutismo" no como una verdad excluyente, sino como un lenguaje de amor y compromiso propio de una cultura específica. Para estos autores, la pretensión de unicidad ha funcionado históricamente como un muro que impide el reconocimiento de la acción de Dios en otras tradiciones. Proponen, por tanto, una "ascesis de la humildad" donde Jesús sea reconocido como un camino pleno y vinculante para el cristiano, pero no como una aduana metafísica que anule la validez de otras experiencias del Misterio.

En última instancia, el capítulo se cierra con una pregunta abierta: ¿Es la exclusividad de Jesús una exigencia lógica de la fe en la Encarnación, o es un ropaje dogmático que debemos trascender para alcanzar una espiritualidad verdaderamente universal? La respuesta a este interrogante define no solo el futuro de la cristología, sino la capacidad del cristianismo para dialogar con un mundo irreversiblemente plural.

En palabras de José María Vigil:
"El cristianismo debe pasar de ser una religión de exclusividad a una de hospitalidad. Dios no tiene hijos favoritos ni caminos únicos; Jesús es nuestro camino, pero el Misterio es de todos".

CONCLUSIÓN

¿De qué hablamos cuando hablamos de Jesucristo?

Cuando decimos “Jesucristo”, no hablamos de una sola cosa. No nombramos un hecho, sino un nudo de historias, creencias, deseos y construcciones que se han ido acumulando durante dos mil años. Este trabajo no ha pretendido negar la importancia de esa figura, sino desentrañar qué hay detrás del nombre: qué podemos saber históricamente, qué se ha inventado teológicamente, y qué revela todo esto sobre nosotros mismos.

Hemos recorrido ocho capítulos que ponen en entredicho la imagen tradicional del Cristo divino, no por hostilidad, sino por lealtad a la verdad histórica y al rigor intelectual. Y lo que encontramos no es un vacío, sino una figura humana profundamente significativa, cuya sombra ha sido exagerada por la fe hasta convertirla en una presencia cósmica.

Lo más probable, según el consenso de los estudiosos críticos, es que Jesús de Nazaret fue un predicador judío del siglo I, inmerso en un contexto de expectativas apocalípticas, que proclamó la inminente llegada del Reino de Dios, que fue bautizado por Juan, que reunió discípulos, que confrontó al poder religioso y político, y que fue crucificado por Roma como “Rey de los judíos”. Pero eso es casi todo lo que la historia puede afirmar con cierto grado de confianza. Lo demás —milagros, resurrección, divinidad— pertenece al ámbito de la interpretación teológica, no de los hechos verificables.

El salto entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe no fue inmediato. Fue un proceso lento, conflictivo, lleno de debates, herejías y concilios. No fue revelado desde el cielo, sino construido en la tierra, por comunidades que buscaban dar sentido a su experiencia, a su esperanza, a su dolor tras la crucifixión.

Vimos cómo la divinidad de Jesús no fue la creencia original, sino una evolución teológica que culminó en el Concilio de Nicea (325 d.C.), donde, por primera vez, se definió que Jesús era *homoousios* —de la misma sustancia— que el Padre. Un término filosófico, no bíblico, impuesto por la política imperial de Constantino para unificar el Imperio. No fue una iluminación, sino una decisión humana, histórica, política. Y quienes no la aceptaron —como Arrio— fueron tachados de herejes, exiliados, silenciados. La ortodoxia no nació de la evidencia, sino del poder para definir la verdad.

Y detrás de todo esto, descubrimos algo aún más profundo: necesitamos que Jesús sea Dios. No porque la historia lo demuestre, sino porque nuestra condición humana lo exige.

Tememos a la muerte, y necesitamos creer que alguien la ha vencido. Nos sentimos culpables, y anhelamos un perdón absoluto. Buscamos sentido, y queremos que alguien lo haya revelado. Deseamos amor incondicional, y necesitamos un Padre bueno. Jesús, como figura, responde a todo eso. Pero puede hacerlo sin necesidad de ser ontológicamente divino. Puede ser un maestro, un profeta, un símbolo de resistencia, de compasión, de justicia. Puede ser, como dijo Rudolf Bultmann, una llamada a la autenticidad existencial, no un objeto de adoración metafísica.

¿De qué hablamos, entonces? Cuando hablamos de Jesucristo, hablamos de varias capas superpuestas: Un hombre real, limitado, histórico: Jesús de Nazaret. Una interpretación teológica: el Cristo exaltado, resucitado, divinizado. Un símbolo existencial: la encarnación del amor, la justicia, la esperanza. Un producto cultural: moldeado por el helenismo, el imperialismo romano, la política eclesial. Un espejo de nuestras necesidades: lo que decimos de Jesús dice más de nosotros que de él.

Este trabajo no ha buscado destruir la fe, sino liberarla de la necesidad de probar lo indemostrable. Porque una fe que depende de milagros, de concilios, de dogmas metafísicos, es frágil. Pero una fe que se basa en el mensaje ético de Jesús —el amor al prójimo, la compasión por los marginados, la denuncia de la hipocresía religiosa— es indestructible.

Tal vez el mayor acto de respeto hacia Jesús no sea divinizarlo, sino humanizarlo. Reconocer que fue un hombre, no un dios, no lo empobrece: lo hace más cercano, más imitable, más real. Como dice John Dominic Crossan:

> «El Reino de Dios no es algo que vendrá del cielo. Es algo que debemos construir aquí, ahora, con justicia, paz y solidaridad.»

Y como propone Bart D. Ehrman:

> «Puedes seguir siendo cristiano sin creer que Jesús era Dios. Puedes seguir amando su mensaje sin aceptar su mito.»

Este es el desafío de una fe adulta: no basada en credos impuestos, sino en compromisos éticos asumidos. No en la aceptación ciega de dogmas, sino en la búsqueda constante de sentido.

Este trabajo no cierra puertas, sino que las abre. Si Jesús no fue divino, ¿qué queda? Queda su mensaje. Queda su ejemplo. Queda la posibilidad de un mundo más justo, más compasivo, más humano. Y queda, también, la libertad:

La libertad de creer sin dogmas.
La libertad de dudar sin condena.
La libertad de seguir a Jesús no como a un dios, sino como a un maestro.

Porque al final, no necesitamos un Cristo divino para vivir con sentido. Pero sí necesitamos, más que nunca, un mundo que viva según el espíritu de Jesús.

Este trabajo ha sido un ejercicio de crítica, pero también de respeto. No ha buscado ofender, sino iluminar. No ha pretendido tener la última palabra, sino abrir el diálogo. Porque hablar de Jesucristo no debería ser un acto de devoción ciega, sino de reflexión profunda, honesta, sin miedo. Y tal vez, al despojar a Jesús de su divinidad, lo recuperemos como el profeta humanamente divino que fue.

FIN

Anatomía de un relato

Nacimiento de Jesús.

Aquí empieza el mito, elaborado a posteriori (ángel anunciador, Magos visitantes, asesinatos de niños, huída a Egipto, etc.)

¿Un misterio?

Jesús de Nazaret, de profesión carpintero.

Hijo de José y María.

Hermano de Santiago, José, Judas, Simón y algunas hermanas

¿Un sueño?

Jesús de Nazaret, de vocación profeta y sanador, preocupado por los desheredados.

Aceptado como el Mesías por sus primeros seguidores.

¿Un deseo?

Jesús de Nazaret, ejecutado por sedicioso.

Relectura de Saulo de Tarso: muerte sacrificial para el perdón de los pecados.

Comienza a rodar la bola de nieve...

Jesús de Nazaret es resucitado en carne y huesos...

Es ascendido al cielo, de donde procedía... y de donde volverá de nuevo.

La bola se hace más grande y sigue

Jesús de Nazaret, proclamado Hijo Unigénito de Dios.

La bola está a punto de alcanzar su cénit...

"El primer giro de la bola de nieve pareció inofensivo, hasta que su tamaño lo cambió todo."

Jesús de Nazaret, el Unigénito de Dios, se convierte en Dios Hijo, segunda Persona de la Trinidad

La bola se ha convertido en un Universo Teológico.

APÉNDICE: CONSENSO ACADÉMICO ACERCA DEL JESÚS HISTÓRICO

NOTA: El texto que sigue es parte del artículo "*Historiografía, Exégesis e Ideología. Una ficción contemporánea de las ¨Tres Búsquedas¨ del Jesús Histórico*" (I y II) del profesor Fernando Bermejo Rubio. En este texto parcial hemos eliminado la amplia bibliografía del artículo original. El trabajo completo del profesor Bermejo consta de dos artículos sobre el mismo tema y con el mismo título (I y II). Lo que publicamos aquí corresponde al II. Ambos artículos están disponibles en su cuenta de academia.edu

¿EXISTE UN CONSENSO SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO? ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA AFIRMATIVA

[…] Uno de los postulados de la periodización trifásica es el de que no puede hablarse de un consenso en lo relativo a la reconstrucción del Jesús histórico, dado que la investigación relevante es la contemporánea (la supuesta *Third Quest)* y que en ésta habría una gran variedad de posiciones. Sin embargo, un examen detenido nos permitió concluir que tal postulado es gratuito: como carecen de base las aserciones que la apoyan (la investigación de los siglos XVIII y XIX es lo bastante homogénea y está obsoleta, no hubo investigación en la primera mitad del siglo XX, la relevante del tercer cuarto del siglo XX se limita a los discípulos de Bultmann, y la actual es un *totum revolutum*), la existencia de un consenso es una posibilidad que no hay que descartar. En efecto, cabe la posibilidad de que, una vez corregida la perspectiva, el examen de distintas obras sobre el Jesús histórico dignas de consideración logre identificar un núcleo lo bastante sólido.

Más allá de la especificidad del discurso de estos autores, los siguientes elementos pueden considerarse resultados seguros sobre Yeshúa/Jesús:

1. Nació durante el reinado del emperador Augusto, probablemente algunos años antes del comienzo de la era cristiana. No es posible precisar el año exacto del nacimiento de Jesús, pero es probable que éste haya acontecido hacia el fin del reinado de Herodes el Grande (muerto el 4 aC).

2. Creció en Nazaret de Galilea. Mientras que el nacimiento en Belén está testimoniado sólo en Mt 2 y Lc 2 (y parece un theologoumenon destinado a cumplir el postulado profético de Mi 5,1), en el resto del material neotestamentario, incluso en Mt y Lc, Jesús es sólo el de Nazaret, el Nazareno. Es opinión abrumadoramente mayoritaria que Jesús creció (y posiblemente nació) en Nazaret.

3. Perteneció a una familia numerosa. Tuvo hermanos y hermanas carnales, varios de cuyos nombres se conocen; aunque ni ellos ni sus padres (Yosef y Miryam) se adhirieron

al principio a su predicación, más tarde algunos lo hicieron. Que Jesús tuvo hermanos se deriva de los criterios de atestación múltiple y plausibilidad histórica, y ha sido aceptado por la exégesis independiente al menos desde Strauss.

4. Fue un sujeto profundamente religioso. Aunque la conversión de Jesús en objeto de veneración ha tendido a hacer olvidar su propia piedad, la suya es una personalidad intensa y entusiásticamente religiosa, lo cual se deduce de los criterios de atestación múltiple y coherencia (y es congruente con el impacto que causó). Este aspecto ha sido reconocido por la práctica totalidad de estudiosos.

5. Su religiosidad fue plenamente judía. La imagen sinóptica de un Jesús que se atiene a las creencias y prácticas de su pueblo (observancia de fiestas, asistencia a sinagogas, aceptación de ritos sacrificiales, de su patrimonio religioso y cultural...) es históricamente plausible y congruente con las prácticas de la comunidad jerosolimitana. El carácter judío de la piedad de Jesús es reconocido por toda la exégesis crítica ya desde Reimarus.

6. Fue bautizado, ya en su madurez, por Juan el Bautista. La historicidad del hecho del bautismo es virtualmente segura en virtud del criterio de dificultad y de un argumento indirecto de atestación múltiple (aunque Mt y Lc dependen aquí de Mc, la ausencia del bautismo de Jesús en Jn parece una supresión consciente del dato; 1Jn 5,6 podría constituir una alusión al bautismo de Jesús).

7. Tomó de Juan el Bautista motivos principales de su predicación. La enseñanza y la autocomprensión de Jesús están troqueladas sobre las de Juan, de quien fue probablemente discípulo. Esta sintonía en la personalidad y el mensaje de ambos predicadores es deducible de noticias que responden a los criterios de plausibilidad y coherencia y contradicen la tendencia evangélica a convertir a Jesús en hápax.

8. Reunió un grupo de discípulos, cuyo núcleo estuvo compuesto de doce. Que Jesús escogió a doce discípulos se apoya en los criterios de atestación múltiple —de fuentes y géneros literarios— y dificultad (no sólo porque uno de los Doce era Judas, sino porque el sentido escatológico y nacionalista de la elección de doce contradice las tendencias desescatologizadora y universalista de la «Gran Iglesia»).

9. Habló y actuó como si fuera el portavoz escatológico de Dios. Más allá de las inacabables discusiones sobre su autoconciencia y pretensiones mesiánicas, los datos indican que Jesús se comportó con la libertad de quien se cree un profeta escatológico y siente que su propia inspiración se remonta a la misma fuente que la de la Torá, es decir, a Dios.

10. Utilizó en su predicación un lenguaje enfático y pregnante. Aunque es difícil estar seguro de las palabras procedentes de Jesús (un arameohablante sobre el que se conservan básicamente fuentes en griego), de mucho material verosímilmente auténtico

se deduce que empleó un lenguaje directo caracterizado por imágenes hiperbólicas y parábolas persuasivas. Esto es congruente con su carácter de maestro y su intensa religiosidad, y contribuye a explicar el impacto causado en sus discípulos.

11. El centro y la razón de ser de su predicación fue el anuncio de la venida del Reino de Dios. Los criterios de atestación múltiple de fuentes y formas literarias, así como hasta cierto punto el de discontinuidad (la expresión no parece haber estado muy en boga) permiten extraer esta conclusión.

12. Ciñó su predicación a Israel. Aun si Mt 10,5-6 y 15,24 no proviniesen de Jesús, la circunscripción de su misión a Israel se apoya en variados argumentos (la elección de los doce, con su evocación de las tribus; el hecho de que los escasos episodios con paganos no muestren voluntad de proselitismo; la designación paulina de Jesús en Rom 15,8 como «servidor de la circuncisión»; pasajes de los que se deduce que Jesús no tenía en buen concepto a los paga- nos; ininteligibilidad de los conflictos de la comunidad primitiva al respecto si hubiera sido otra su posición...).

13. Se dirigió de forma especial a los pecadores. Precisamente por dirigirse a todo Israel, Jesús centró su atención en los sujetos marginales desde un punto de vista religioso, es decir, los individuos por muchos considerados transgresores recalcitrantes de la Torá: también a ellos se les brindaba una oportunidad de conversión a un Dios padre dispuesto a perdonar. Los criterios de atestación múltiple y discontinuidad (con respecto a parte del judaísmo coetáneo y a las comunidades primitivas, que pronto se consideraron sociedades de justos y no se distinguieron en la acogida de pecadores) respaldan la fiabilidad del dato.

14. Creyó que la instauración del Reino no dependería en última instancia de los hombres, sino de Dios. Siendo el «Reino de Dios» diferente a los imperios del mundo, Jesús no parece haber preconizado que la iniciativa humana —fuera mediante el esfuerzo o una revuelta contra la autoridad romana— originaría su irrupción, sino sólo la voluntad de Dios, que intervendría de manera milagrosa. En espera de esa iniciativa divina, la tarea de los hombres era prepararse y pedir la venida del Reino.

15. Comprendió el Reino de Dios que anunció como una realidad de carácter integral, en la que lo religioso y lo político son indisociables. Esta concepción integral se deduce de pasajes sinópticos en que se mencionan gradaciones de honor, de las imágenes materiales de recompensas (banquete, herencia de la tierra) o de textos como Hch 1,6, así como de la congruencia con otras expectativas escatológicas judías. Aun si Jesús no instigó a la rebelión armada, su mensaje religioso tenía implicaciones sociopolíticas (ya la irrupción del Reino entrañaría la desaparición de todo dominio pagano).

16. Anunció el establecimiento del Reino de Dios en un futuro próximo. Esto se sigue de material muy diverso (síntesis del kerigma, plegarias, parábolas, discursos...) cuya

autenticidad deriva de los criterios de atestación múltiple, coherencia (p. ej. con las esperanzas del Bautista y de la comunidad primitiva) y dificultad —la expectativa no se cumplió. Aunque no es seguro que Jesús pusiera un plazo a la llegada del Reino, que esperó éste en un futuro próximo es obvio desde Reimarus, y más aún desde Weiss.

17. Se expresó en ocasiones como si en su propia acción hubiera signos de ese Reino. Unos pocos dichos de Jesús en Lc y Mt parecen referirse al Reino como una realidad que irrumpe. Estas sentencias no contradicen el contenido de los dichos de futuro ni significan que Jesús creyese que el Reino estaba presente, siendo expresión de su entusiasmo escatológico y su convicción de la inminencia de aquél.

18. El Reino de Dios que predicó incluía la idea de un juicio, que implica tanto la salvación de unos como la condenación de otros. Los criterios de atestación múltiple (mucho material auténtico de todos los estratos de tradición de los Sinópticos) y plausibilidad (inserción en las concepciones escatológicas judías y, en particular, en la del Bautista) demuestran que el anuncio del juicio escatológico —con su doble dimensión, gozosa y terrible— forma parte integrante del kerigma de Jesús.

19. Realizó acciones que tanto él como algunos de sus contemporáneos consideraron extraordinarias, como exorcismos y curaciones. Esto se sigue de los criterios de atestación múltiple (la taumaturgia es mencionada por todas las corrientes de la tradición evangélica y por Josefo) y plausibilidad histórica (el rasgo asemeja a Jesús a figuras como Elías y Eliseo, y fue atribuido a otros contemporáneos). Al margen de la realidad de los milagros —que parecen haber tenido como destinatarios a sujetos con desarreglos orgánicos o espirituales y exigido siempre una fe previa—, Jesús se ganó fama de taumaturgo.

20. Antepuso los aspectos morales a los rituales. En su enseñanza el culto no es abolido, pero queda postergado ante los aspectos éticos, que Jesús radicalizó. Su crítica del legalismo autocomplaciente y la concesión de primacía a la pureza interna, la misericordia y el amor (al pobre, al prójimo) sobre el sacrificio están en continuidad con el espíritu del profetismo bíblico —que usa estas ideas como principios críticos para interpretar la Ley.

21. Radicalizó la Torá, si bien permaneciendo en su marco. La piedad y el entusiasmo escatológico de Jesús permiten explicar su actitud con respecto a la Ley, que es al mismo tiempo de fidelidad y radicalización: Jesús ni transgredió ni abrogó la Ley (prueba de ello es la conducta de los discípulos en Jerusalén), sino que se limitó a profundizarla, a veces para endurecerla en sentido rigorista. La revisión efectuada por Jesús no es —en contra de difundidas creencias— indicio de laxismo, iconoclastia o progresismo *avant la lettre*, sino expresión de su adhesión al espíritu de esa misma Torá.

22. Mantuvo polémicas con otros grupos religiosos de su tiempo, aunque este conflicto tiene lugar en el seno de acuerdos más básicos. Si bien la intensidad del conflicto de Jesús con algunos contemporáneos (p. ej. fariseos) ha sido muy exagerada en los evangelios (a la luz de disputas posteriores), la existencia de tensiones es plausible y comprensible dado el carácter variado del judaísmo de la época, así como las potencialidades polémicas de la actitud profética y carismática y el radicalismo escatológico de Jesús.

23. Desde Galilea, Jesús fue a Jerusalén en su último año de vida (ca. 30 dC), sea para celebrar la Pascua, para predicar o en espera de la instauración del Reino, pero no para morir. Este resultado es congruente con el dato de que Jesús no anunció su muerte de manera programática (mucho de su comportamiento y el de sus discípulos sería ininteligible si tales anuncios fueran algo más que *vaticinia ex eventu*), con los indicios de que huyó de Herodes Antipas y con sus acciones en Jerusalén.

24. Protagonizó un incidente en el Templo. Aunque el sentido y el alcance de la violenta intervención en el Templo (¿limpieza cultual o demostración mesiánica?) son inciertos, esta acción de Jesús goza de las mayores garantías de historicidad, en virtud de los criterios de atestación múltiple, plausibilidad histórica (su justificación escriturística revela una piedad y una preocupación por el lugar santo genuinamente judías) y coherencia con dichos que contienen ciertas amenazas contra el Templo.

25. Fue arrestado y ejecutado por motivos políticos. Una vez descartadas como razones suficientes causas morales y religiosas —que evidencian propósitos apologéticos, polémicos y hagiográficos—, la razón verosímil es otra: acción en el Templo en el delicado período de Pascua hizo temer peligros mayores a las autoridades de Jerusalén, *a fortiori* cuanto que el responsable del alboroto predicaba la irrupción inminente del Reino, contaba con seguidores (algunos de los cuales estaban armados) y pretendía para sí y los suyos un papel especial en ese Reino. Esta explicación es congruente con la conexión establecida por Mc 11,15ss entre la acción del Templo y el destino de Jesús, con Jn 11,47-53, con las tradiciones sobre la presencia judía y romana en su arresto, con el *titulus* y con la crucifixión junto a λησταί. Lo que motivó la ejecución de Jesús como «rey de los judíos» fue el peligro que para el orden público supusieron su acción en el Templo y las implicaciones políticas de su mensaje.

26. Murió en tiempos de Tiberio, crucificado junto a varios λησταί por los romanos. Los criterios de atestación múltiple (autores neotestamentarios, Josefo, Tácito) y dificultad (la crucifixión —destinada a esclavos recalcitrantes y rebeldes políticos— era tanto desde el punto de vista romano como judío una forma especialmente deleznable de muerte, que obligó a producir gran cantidad de estrategias apologéticas) son la mejor prueba de la historicidad del hecho, unánimemente reconocida por la crítica.

El amante de las biografías pensará que esta enumeración es esquemática, pero —habida cuenta de que, como ya supo Harnack, *vita Jesu scribinequit*— contiene el núcleo de lo que, a tenor de las fuentes disponibles, puede afirmarse sobre Jesús con relativa seguridad. Los datos expuestos no son, en efecto, sólo posibles: todos entran en el ámbito, bien de lo virtualmente cierto, bien de lo muy probable. Sobre ellos existe acuerdo entre exegetas rigurosos –aún si estos difieren en otros aspectos. Tras dos siglos y medio de investigación, sólo quien tiene ojos para no ver puede dejar de advertir tales convergencias. […].

Bibliografía del consenso:
Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las "tres búsquedas" del Jesús histórico (II), Revista Catalana de Teología 31/1 (2006) 53-106.
Disponible en la cuenta de Fernando Bermejo Rubio en: academia.edu.

BIBLIOGRAFÍA

Aland, Kurt y Barbara. *El texto del Nuevo Testamento*.
Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*.
Ayres, Lewis. *Nicea y su legado*.
Bermejo, Fernando. *La invención de Jesús de Nazaret*. Siglo XXI.
Boyer, Pascal. *¿Por qué creemos en dioses?*
Borg, Marcus & Crossan, John Dominic*, La primera Navidad.*
Bultmann, Rudolf.
–*Jesús.* Taurus, 1995.
–*Teología del Nuevo Testamento*. Taurus, 1998.
–*Jesús y la mitología*.
–*Fe y entender*. Sígueme, 1979
Burridge, Richard A. *¿Qué género literario son los evangelios?*. Ediciones Sígueme, 2004.
Credo de Nicea (325 d.C.) https://es.catholic.net/op/articulos/18845/cat/123/por-que-existen-dos-credos.html
Crossan, John Dominic:
–*Jesús: Un biografía revolucionaria*. Paidós, 1995.
–*El nacimiento del cristianismo*. Paidós, 1998.
–*El Jesús histórico: Por detrás de la tercera búsqueda*. Paidós, 1993.
–*Jesús: un campesino judío de la Galilea*.
Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, 2005.

Ehrman, Bart D:
–*Jesús: El profeta apocalíptico*. Paidós, 2000.
–*¿Cómo se convirtió Jesús en Dios?*. Paidós, 2009.
–*¿Existió Jesús?* Una respuesta a los miticistas. Paidós, 2013.
–Los cristianismos perdidos. Ares y Mares. 2003.
Frend, W.H.C. *Los herejes del Imperio romano*. Sígueme, 2002.
Fromm, Erich. *El credo del hombre.* Paidós, 1986.
Hengel, Martin. *El Hijo de Dios: El origen de Cristología y rango del cristianismo primitivo*. Ediciones Cristiandad, 1981.
James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*.
Klausner, Joseph. *Jesús de Nazaret*. Ediciones Paidós
Lenaers, Roger. *Aunque no haya un dios ahí arriba.Editorial Abya Yala.*
Meier, John P. *Un judío marginal* (5 volúmenes). Trotta.
Pagola, José Antonio. *El camino de Jesús*. Herder, 2011.
Pelikan, Jaroslav*. La tradición cristiana: Un desarrollo doctrinal en el cristianismo*. Taurus, 1991.
Piñero, Antonio:
–*¿Existió Jesús realmente?* El Jesús de la historia a debate. Ediciones Raíces, 2008.
–*Los evangelios*. Ediciones Cátedra, 2009.
–*Los cristianismos primitivos*. Ediciones Raíces, 2011.
–*Los libros del Nuevo Testamento*, Trotta.
–*Los cristianismos derrotados*. EDAF. 2007.
Ricoeur, Paul. *La figuración de Cristo.*
Sanders, E.P.:
El evangelio según Mateo. Sígueme, 1990.
La figura histórica de Jesús.
Shelby Spong. *Jesús para los no religiosos*.
Skinner, Burrhus Frederic.:
–Ciencia y conducta humana.
–Sobre el conductismo.
Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Editorial Trotta
Tillich, Paul:
–*Dinámica de la fe*. Editorial Sal Terrae, 2004.
–*Teología sistemática.*
Vigil, José María*. Teología del pluralismo religioso*